

Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones
2007, XVIII, pp. 247-284

ISBN: 978-84-669-3051-2

Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía

Pedro CASTILLO MALDONADO

Universidad de Jaén
pcastillo@ujaen.es

...y ciertamente no es propio de la religión el obligar a la religión.
(Tert., *Ad Scapulam*, 2)

1. Introducción

Es común que las naciones, los estados y aún antes los pueblos, se definan y afirmen por oposición a quienes les son ajenos, entendiendo por tales a comunidades políticas extranjeras y formaciones sociales distintas a la propia, pero también colectivos étnicos o religiosos diferentes a los mayoritarios. Y, desgraciadamente, es muy frecuente que tales diferencias se establezcan en términos de inferioridad, demoleedores para los otros.

El Imperio Romano se muestra extraordinariamente tolerante en algunos aspectos, como en la aceptación de deidades más o menos exóticas. Sin embargo contribuyó a conformar toda una antropología marcada por la idea de la existencia de refractarios a la civilización, tanto del exterior como del interior, que en definitiva propiciaba la intolerancia. La cultura grecorromana había construido desde antiguo una frontera ideológica que relegaba a la barbarie a quienes no pertenecían a su propia historia, a las gentes del exterior: son los *hostes extranei*. Desde un etnocentrismo grecorromano, se consideraba a estas poblaciones auténticos salvajes, foráneos a toda civilización, que en el fondo sólo era posible desde las formas culturales clásicas de la *Ekoumene*. Así, el bárbaro, el parto o el sarraceno fueron los arquetipos de lo extraño al mundo romano y, por extensión, a la civilización. Era una consideración —o desconsideración— hacia estos pueblos que se acrecentaba por sus respectivas marginalidades geográficas¹. Baste decir que, en pleno siglo IV, para el pagano Amiano Marcelino los hunos, los más periféricos de las gentes del exterior, eran «semejantes a animales irracionales»².

¹ Cfr. Y.A. Daude, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981.

² Am. Marc., *Hist.*, 31, 2, 11. Cfr. F.J. Guzmán Armario, *Romanos y bárbaros en las fronteras del Imperio romano según el testimonio de Amiano Marcelino*, Madrid, 2006, pp. 127-130.

En este sentido, la defensa de Roma por sus ejércitos era la protección de la civilización frente a la barbarie. Por otra parte, los pueblos que sólo con dificultad quedaron integrados en el edificio imperial romano hubieron de arrostrar largo tiempo toda una imagen negativa análoga a la barbarie. Es una figura que con el paso del tiempo respondía a una retórica forjada en un pasado más o menos remoto, el correspondiente a su época de conquista, pero que acuñaría en el imaginario de la civilización romana la existencia de refractarios internos, de *hostes domesti*³.

El mundo tardorromano occidental se caracteriza por la desaparición del poder Imperial y la irrupción de los pueblos germánicos. Ante la llegada de estas poblaciones a la Península y los contactos consiguientes, únicamente con dificultad podían seguir manteniéndose las premisas etnoculturales clásicas⁴. Incluso un autor tan reticente a los bárbaros como el hispano Hidacio, aun reproduciendo sistemáticamente los tópicos sobre la inferioridad y bestialidad de estas gentes⁵, habría de concederles cierta humanidad a los suevos⁶. En el siglo V aparentemente la frontera ideológica que separaba civilización y barbarie se había debilitado, y sin duda sectores de las aristocracias provinciales advirtieron con claridad la necesidad de acomodarse a los nuevos amos para así salvar su posición dominante y, finalmente, los restos de la propia cultura romana. El también hispanorromano Orosio, que olvidará a los visigodos —no por casualidad cristianos— en su relación de invasores bárbaros⁷, de alguna forma personifica en Ataúlfo el cambio operado: de los godos como destructores de lo romano, a protectores de los romanos⁸. Sin embargo, desde la centuria anterior, con la identificación entre Imperio y Cristianismo, los cimientos de la frontera que separaba a romanos de bárbaros se han visto remozados, en parte reemplazados, por una nueva raya ideológica de carácter religioso⁹, que afectaría a politeístas —otrora en el corazón de la civilización— y a heterodoxos del propio cristianismo, ya fueran del exterior o del interior. Esta frontera que condenaba a los arrabales de la civilización, a la marginalidad, ya no es tanto cultural y geográfica como religiosa. A fines del siglo IV el cristianismo había logrado sustituir al paganismo en el corazón de lo civilizado atrayendo para sí a las aristocracias provinciales, pese a los desvelos de una *intelligentsia* pagana marcada por el fatalismo y cada vez más arrinconada y relegada a cierta nostalgia de tiempos pretéritos. Asimismo, a lo largo de esta centuria se ha dilucidado qué cristianismo alcanza la posición hegemónica, pos-

³ Sobre el binomio *hostes domesticci-hostes extranei* en la interpretación de los cristianos, *cfr.* S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, trad., México, 1961, pp. 35-50.

⁴ *Cfr.* F.M. Beltrán, “El concepto de barbarie en la Hispania visigoda”, *Los visigodos. Historia y civilización*, (*Antigüedad y Cristianismo* 3), Murcia, 1986, pp. 53-60.

⁵ P. ej., Hyd., *Chron.*, 48.

⁶ Hyd., *Chron.*, 91.

⁷ Oros., *Hist.*, VII, 40, 8.

⁸ Oros., *Hist.*, VII, 43, 4-7.

⁹ *Cfr.* L.A. García Moreno, “El cristianismo y los pueblos bárbaros. Algunos apuntes”, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (*Revisiones de Historia Antigua* 3), Vitoria, 2000, pp. 67-79.

tergando a otras interpretaciones a la condición de herejes, enemigos de la Iglesia y finalmente del propio Imperio.

Esta es la antropología que llegará a Antigüedad tardía occidental, que participa de la existencia de enemigos externos e internos, aunque definidos de distinta manera a como lo hiciera el mundo clásico¹⁰. Desde esta óptica, en un heredero del Imperio Romano, el Reino de Toledo, las políticas de monarcas como Recaredo, Sisebuto, Chisdanvinto, Recesvinto, Ervigio o Egica son paradigmáticas, con medidas destinadas a luchar tanto contra los adversarios exteriores como contra los no menos peligrosos disidentes o refractarios internos¹¹. Respecto de estos últimos, puesto que el Estado se definía en términos de ortodoxia católica, herejes, paganos y judíos serán considerados extraños al cuerpo social y, aún más, verdaderos enemigos. Concurría en ellos el no estar integrados en la *ecclesia*, y por consiguiente en el cielo en la tierra que se pretendía fuera el Reino Visigodo. En definitiva, suponían una perturbación inadmisibile en la historia de salvación, además de un serio obstáculo para la ansiada uniformidad religiosa, requisito que se pensaba indispensable para lograr la unidad social y política del *Regnum*.

Más difícil es advertir cómo se llegó a esta situación que habría de recluir en la marginalidad a un sector de la población hispana, qué ambiente social se originó y, en definitiva, qué imagen se construyó de estos “enemigos”. La hagiografía puede contribuir a esta tarea, aunque naturalmente la peculiar naturaleza de las fuentes que le son propias plantea no pocas dificultades. Los relatos hagiográficos narrativos con discurso historiográfico, *passiones martyrum* y *uitae sanctorum*, responden en gran parte a las preocupaciones de la opinión social dominante, haciéndose eco de una hegemonía ideológica que encuentra en estos documentos la legitimación para sus propios posicionamientos. Sin embargo, redactados en su mayoría según el proceder del *sermo humilis* y reiteradamente leídos y comentados, pasaron a formar parte de lo que puede denominarse con justicia una literatura comunitaria, siendo asumidos sus mensajes por el conjunto de la población. Es por esta razón por lo que creemos legítimo escrutar en estas narraciones no sólo la situación de los excluidos y las razones religiosas que habrían de conducirles a la misma, sino también su imagen social, por más que a veces caricaturesca, siendo acaso estas fuentes históricas las más apropiadas para ello¹².

¹⁰ Cfr. P. Amory, “Ethnographic Rhetoric: Aristocratic and Political Allegiance in Post-Roman Gaul”, *Klio* 76 (1994), pp. 438-453.

¹¹ Aunque el objeto principal de estas páginas serán los considerados enemigos internos del Reino, nos referimos también a sus enemigos externos cuando sean observados bajo una perspectiva religiosa.

¹² Cfr. M. Van Uytfgange, “L’hagiographie antique tardive: une littérature populaire?”, *Antiquité Tardive* 9 (2001), pp. 201-218 y S. Castellanos, *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004, *passim*. Aunque ambos trabajos, excelentes, discrepan en sus tesis, por mi parte creo conciliables sus conclusiones en último término, según trataré de mostrar.

2. Herejes arrianos

En los primeros años de las penetraciones bárbaras en la Península, los hispanorromanos no habrían de hacerse ilusiones sobre una fácil convivencia con los recién llegados, paganos o herejes. Hidacio resume la situación creada con el asentamiento de vándalos, suevos y alanos al decir que «los hispanos de las ciudades y los fuertes que habían sobrevivido a los desastres se entregaron y pasaron a servir a los bárbaros»¹³. Desde fuera de las fronteras peninsulares Gregorio de Tours relata la resistencia de una rica y joven hispanorromana, posiblemente de la Bética. Obligada a recibir el sacramento bautismal arriano por el rey vándalo, mancharía con el flujo de su vientre, con los excrementos de sus entrañas, la pila bautismal¹⁴. Independientemente del crédito histórico que se otorgue a esta anécdota, es un buen índice del conflicto entre la población hispanorromana católica y los primeros invasores, aquí centrado en su vertiente religiosa.

Tan negativa situación pareciera cambiar en el caso de los godos, cristianos aunque en su formulación arriana y llegados a la Península en calidad de federados, lo que ciertamente propició un acercamiento con las elites hispanas¹⁵. Sin embargo Hidacio se queja amargamente del pillaje que supuso el ejército del romano Vito y sus tropas godas (ca. 446)¹⁶. En realidad, por un lado, a los godos les precedería la fama de su actuación en Italia, muy especialmente las jornadas romanas entre el 24 y el 27 de agosto de 410, que conmocionaran a todo el Imperio. Además, Orosio enfatiza su credo herético, pese a observar en ellos a niños o pequeños salvajes engañados por la torticera actuación del emperador filoarriano Valente¹⁷, un verdadero enemigo interno. En consecuencia, por ahora, concurría en ellos la doble condición de ajenos a la *romanitas* y, sobre todo, de herejes, de modo que podríamos decir que la línea que los distinguía no separaba tanto la civilización de la barbarie, como, en términos religiosos, diferenciaba el bien del mal. Lo ocurrido en Braga, a la entrada de Teodorico II en 456, daría buena prueba de ello. El mismo Hidacio que jamás designa a los visigodos como *barbari*¹⁸, describe con horror cómo las basílicas fueron forzadas, las vírgenes consagradas raptadas, los clérigos despojados de sus vestiduras, niños y adultos sacados de las iglesias en las que se habían refugiado, etc.¹⁹.

Los germanos hicieron de la confesión arriana –los suevos adoptan este credo en tiempos de Ajax tal vez por influencia goda, hasta que Requiario (ca. 448) se convirtiese al catolicismo²⁰– una enseña étnica, revitalizando una herejía que práctica-

¹³ Hyd., *Chron.*, 49.

¹⁴ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II, 2.

¹⁵ Cfr. P. Ubric, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004, pp. 85-92.

¹⁶ Hyd., *Chron.*, 134.

¹⁷ Oros., *Hist.*, VII, 33.

¹⁸ S. Teillet, *Des goths à la nation gothique. Les origins de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, 1984, p. 212.

¹⁹ Hyd., *Chron.*, 174.

²⁰ Cfr. E.A. Thompson, "The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism", *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, pp. 77-92.

mente estaba mortecina en Occidente tras el concilio de Aquilea de 381, como ocurría en Hispania²¹. Frente a esta nueva barbarie, la arriana de estos pueblos, los guardianes de la romanidad, de la civilización ahora identificada con la tradición católica hispanorromana, no serán ya las águilas imperiales, sino la cruz y su coro de santos; o al menos es lo que expone la historiografía, en hábil propaganda eclesiástica y episcopal²². Así, por ejemplo, ocurriría en 428 con el rey vándalo Gunderico. Como cometiese sacrilegio con la iglesia de Sevilla, seguramente confiscándola para el culto arriano, sería objeto de la venganza divina²³. Por los mismos años la mártir Eulalia será la defensora *–diuino brachio–* de Mérida en 429, vengando las afrentas del suevo Heremigario a decir de Hidacio²⁴, aunque la realidad era más prosaica, pues fue derrotado por el vándalo Genserico; y posteriormente aterrorizando al visigodo Teodorico II en 456²⁵, e impidiendo de tal manera que arrasara la ciudad a decir de Isidoro²⁶. Casi un siglo después, por el año de 546, el concilio de Lérida muestra lo que había de ser una realidad cotidiana en las poblaciones sometidas a estos nuevos amos: la existencia de rebautizados por la fuerza en el arrianismo²⁷.

No obstante, fuera de los primeros momentos de rapiña, de los múltiples enfrentamientos bélicos entre germanos y de éstos con tropas imperiales, y de situaciones de dependencia personal a las que con toda probabilidad deben ser remitidas la referida información del concilio ilderdense, el mantenimiento del arrianismo por los visigodos como signo de etnicidad *–fides ghotica–* frente al catolicismo de los hispanorromanos *–fides romana–*, y la consiguiente ausencia de afanes proselitistas, propició una cierta coexistencia pacífica entre ambas confesiones. A esto se añadiría la ausencia de intención unificadora de los monarcas visigodos²⁸.

Es algo que continuaría en la época del Reino Visigodo de Tolosa, ya independizado del poder imperial y con presencia o al menos influencia en toda la Península, excepción hecha del Reino Suevo, viejo superviviente de las invasiones bárbaras del siglo V en el noroeste. Es cierto que no habrían de faltar los conflictos con el episcopado católico en tiempos de Eurico, pero más parece por causas políticas que religiosas. También lo es que las revueltas de hispanorromanos en tiempos de Alarico II, reprimidas con dureza por los godos, no habrían de contribuir a la pacífica convivencia de arrianos y católicos²⁹. Sin embargo, la ciudad de Albi en 487 no encon-

²¹ Cfr. J. Fernández Ubiña, “Los hispanorromanos del siglo IV”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma, 1994, pp. 385-391.

²² L.A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid, 1989, p. 345.

²³ Hyd., *Chron.*, 89.

²⁴ Hyd., *Chron.*, 90.

²⁵ Hyd., *Chron.*, 182.

²⁶ Is., *Hist. Goth.*, 32.

²⁷ *Conc. Ilerd.*, c. 9.

²⁸ B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. V-VIII siècle*, 2006, p. 259.

²⁹ *Chron. Caesaraug.*, a. 496-497 y 506.

tró impedimento alguno en acoger al obispo Eugenio de Cartago, que huía de la represión vándala en África³⁰.

Esta situación es la observamos, negro sobre blanco, a fines del reinado de Alarico II, con motivo de la promulgación de la *Lex Romana Visigothorum* (505/506), que propiciaría un acercamiento entre godos y católicos, acaso fruto del estado de necesidad que suponía la amenaza de los francos. El obispo Cesáreo de Arlés había sido acusado previamente de traición, pero esto no se debía a su condición de católico, sino básicamente a las sospechas que levantaba por haber nacido en burgundia (los borgoñones, aun arrianos, eran aliados de los francos). De hecho, pudo reunir a una treintena de colegas en el concilio de Agde de 506, con la aquiescencia y el impulso del rey arriano.

Otro tanto ocurriría cuando el epicentro de Reino Visigodo se trasladara a la Península, tras la batalla de Vouillé (506). Al obispo Montano, durante la monarquía de Amalarico (526-531), no parece preocuparle tanto la secta gótica como el priscilianismo y la idolatría al dirigirse a Toribio en correspondencia epistolar³¹; es más, quizá debamos entender que Montano se refiere al arrianismo cuando alude con un circunloquio a la *terrenorum dominorum fide*, confiando en una conversión paulatina de los godos bajo la actuación de Toribio³². En todo caso, es de destacar la colaboración que Montano tenía del monarca arriano. Los conflictos con los católicos, que los hubo, tendrán una raíz eminentemente política, como el que sin duda provocaría Agila en 551 al profanar la tumba de san Acisclo en Córdoba³³. Por tanto, hemos de concluir con E.A. Thompson que los 84 años que separan la muerte de Eurico del acceso al trono de Leovigildo se caracterizan por la ausencia de conflictos entre arrianos y católicos³⁴.

En estos tiempos el trasvase de creyentes entre ambas confesiones ciertamente existió (el reiterado concilio de Lérida documenta a rebautizados en el arrianismo y acaso también el de Valencia³⁵, y en dirección inversa personalidades como Masona y Juan de Bicláro demuestran la asunción del catolicismo por godos³⁶), pero debió de ser mínimo. No obstante, lejos de ver en esta situación un signo de tolerancia, como sugieren ciertas corrientes modernizantes de la Historia, debemos reproducir aquí las palabras de R. Collins, en nuestra opinión muy acertadas: «la coexistencia pacífica implica una falta de ímpetu de uniformidad, y nada más. El período anterior de la tolerancia fue un período de esterilidad por parte de la iglesia católica y de la iglesia arriana de España»³⁷. Fuere o no así, ambas confesiones eran religiones lícitas, y con un

³⁰ Greg. Tur., *Liber in glor. mart.*, 57 e *Hist. Franc.*, II, 3.

³¹ Mont. eps., *Epist. ad Turibium*.

³² E.A. Thompson, *Los godos en España*, trad., Madrid, 1990³, p. 46.

³³ Is., *Hist. Goth.*, 45.

³⁴ E.A. Thompson, *op. cit.*, p. 45.

³⁵ *Conc. Vall.*, c. 1.

³⁶ Cfr. L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, n^{os} 435 y 616.

³⁷ R. Collins, “¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?”, *Congreso Internacional XIV Centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*, Toledo, 1991, p. 216.

fuerte componente de etnicidad. Simplemente estamos ante un sistema religioso básicamente dual, que se correspondía con dos comunidades étnicas.

El propio Isidoro da fe de estas relaciones que pudiéramos definir como pacíficas, acaso forzosamente pacíficas y no obstante mutuamente beneficiosas, al decir que el rey Teudis (531-548) «aunque era hereje, concedió, sin embargo, la paz a la Iglesia»³⁸. El prelado hispalense, llevado de sus prejuicios antibizantinos, no duda incluso en destacar la pía actuación del monarca arriano frente al torvo proceder de los soldados imperiales católicos, que no respetaron el domingo con motivo de la expedición del primero contra Ceuta (547)³⁹. El benigno juicio de Isidoro es más relevante si consideramos que Teudis fue un enemigo declarado de la expansión imperial, y por tanto católica, pretendida por Bizancio. Pero insinuábamos que tal vez fuera más correcto llamar a estas relaciones “forzosamente pacíficas”, es decir, presididas por cierta prudencia y contención. La actitud del obispo Apringio de Beja, a mediados del siglo VI, nos parece especialmente significativa. Redactará un *Tractatus in Apocalysin* en el que se hace una férrea defensa del dogma trinitario y de la divinidad del Verbo contra las tesis arrianas, pero evitando en todo momento nombrar a esta herejía⁴⁰. En fin, andando el tiempo, la misma petición por Atanagildo de ayuda a los católicos imperiales demostraría finalmente la ausencia de cariz religioso en las disputas habidas en el Reino (552).

El conflicto entre colectivos confesionales, arrianos góticos y católicos hispanorromanos, llegará cuando se pretenda la unificación religiosa de ambas poblaciones, premisa entendida como fundamental medio de fortalecimiento de la monarquía y del Estado visigótico. Es algo que ocurrirá en el último tercio del siglo VI, iniciándose con la política religiosa de Leovigildo y concluyéndose con la propia de su hijo Recaredo; ambas con similares fines y acaso también métodos, pero con sentidos contrarios: el primero hacia el arrianismo y el segundo hacia el catolicismo.

Para Leovigildo asegurar la cohesión social era una prioridad, pues no en balde el Reino se encontraba rodado de enemigos, al sur por un Imperio bizantino que mantenía posiciones militares en la franja costera meridional-levantina ibérica, y al norte por los francos, convertidos al catolicismo desde que lo hiciera su rey Clodoveo en los comienzos del siglo VI, además de los siempre molestos suevos en el noroeste del solar peninsular. A esta situación se ha de sumar eventuales esperanzas de sectores de la población hispanorromana en los imperiales; a este último respecto, conviene recordar que la actitud antibizantina de Isidoro es fundamentalmente *a posteriori*, es decir, fruto del fracaso de su hermano Leandro en mover a los orien-

³⁸ Is., *Hist. Goth.*, 41.

³⁹ Is., *Hist. Goth.*, 42.

⁴⁰ U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* II, Madrid, 1997, p. 326. Por el contrario, no tiene impedimento alguno en mencionar a judíos y paganos (*cf.* R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Barcelona, 2006, pp. 207-218).

tales en favor de la rebelión de Hermenegildo (579-585), y por tanto no excluye las simpatías de un sector de los hispanorromanos con las tropas imperiales establecidas en la Península⁴¹.

Leovigildo impulsa a partir de 580 un «nuevo error» en palabras de Juan de Biclario⁴², una nueva interpretación arriana definida por J. Orlandis como irenista y catolizante⁴³, neomacedoniana en expresión de B. Dumézil⁴⁴, o –de forma más sencilla– un arrianismo reformado. Pero, ¿pretendía con ello llevar a todos los habitantes del Reino a la religión arriana, o simplemente borrar determinados aspectos especialmente problemáticos, facilitando el ingreso al arrianismo de los hispanos o el regreso al mismo de los elementos godos convertidos al catolicismo? Es difícil pronunciarse al respecto. C. Godoy y J. Vilella son de la opinión que el monarca inicialmente sólo buscaría cohesionar a los godos⁴⁵. Actitudes previas a la rebelión de Hermenegildo ciertamente tolerantes como el recibimiento dispensado a los abades católicos Nacto y Donato⁴⁶, demuestran el respeto con los católicos. Sin embargo, lo emprendido por Leovigildo terminará por afectar a los hispanorromanos, caso de Vicente de Zaragoza, obispo católico que se convirtió al arrianismo⁴⁷, y desde luego se inserta en toda una política general leovigildiana tendente a la unidad. En todo caso la mencionada rebelión, con la utilización por ambos contendientes de la bandera religiosa, sin duda debió estimular un afán unificador del monarca, deseoso de socavar eventuales apoyos para la causa de Hermenegildo entre los católicos hispanos.

Isidoro juzga con dureza a Leovigildo, pues «lleno del furor de la perfidia arriana, promovió una persecución contra los católicos, relegó al destierro a muchísimos obispos y suprimió las rentas y privilegios de las iglesias. Empujó también a muchos a la pestilencia arriana con amenazas»; pero inmediatamente prosigue el hispalense haciendo ver que «a la mayor parte los sedujo sin persecución, atrayéndolos con oro y con riquezas»⁴⁸, delatando así el verdadero proceder del rey, alejado de la imposición mediante la violencia. Juan de Biclario se muestra extremadamente sincero al afirmar que «con este engaño –el arrianismo reformado– muchísimos de los nuestros pasaron al dogma arriano, más por su propio deseo que por imposición»⁴⁹. Sin embargo, la mayoría de los obispos católicos advirtieron nítidamente que en la nueva formulación teológica impulsada por Leovigildo permanecía, por

⁴¹ Cfr. C. Godoy y J. Vilella, “La conversión de los visigodos al catolicismo como afirmación política de la monarquía de Toledo”, *Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitaine, Septimaine et Espagne*, Rouen, 1991, pp. 103-110.

⁴² Bicl., *Chron.*, a. 580, 2.

⁴³ J. Orlandis, “El arrianismo visigodo tardío”, *Cuadernos de Historia de España* 65-66 (1981), pp. 5-20.

⁴⁴ B. Dumézil, *op. cit.*, pp. 264-268.

⁴⁵ C. Godoy y J. Vilella, “De la fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica”, *Los visigodos. Historia y civilización*, (Antigüedad y cristianismo 3), Murcia, 1986, pp. 117-144.

⁴⁶ *VSPE*, III, 3-5 e Ild., *Vir. II.*, 4.

⁴⁷ Is., *Vir. II.*, 30.

⁴⁸ Is., *Hist. Goth.*, 50.

⁴⁹ Bicl., *Chron.*, a. 580, 2.

más que reformado, el arrianismo, la vieja herejía introducida en la Península por los godos.

Es cierto que algunos prelados católicos hubieron de sufrir el exilio y que se produjeron confiscaciones de bienes eclesiásticos, pero estos casos se deben más a disputas políticas que a una imposición de carácter religioso. El obispo Frónimo tuvo que refugiarse en tierras francas temeroso de la actuación del monarca, pues había aconsejado a la princesa Ingundia, destinada a ser esposa de Hermenegildo, que se mantuviese firme en su fe católica⁵⁰. Era algo inaceptable desde la óptica política, en mayor medida si consideramos que anteriormente las propias hijas de la reina visigoda Gosvinda, Brunequilda y Gailsvinda, se habían convertido con toda naturalidad al catolicismo al emparentar con los monarcas merovingios Sigiberto de Austrasia y Chilperico de Neustria. Otro tanto podemos decir de Leandro, que habría de sufrir el destierro según su hermano Isidoro⁵¹. Pero de la actuación política del prelado hispalense en el *affaire* de Hermenegildo no cabe dudar. Por su parte, Juan de Bicláro fue confinado en la ciudad de Barcelona, sufriendo persecución e incurias durante diez años⁵². Asimismo, el obispo Masona de Mérida sería relegado a un monasterio por tres años⁵³. Sin embargo, estos dos últimos casos pudieran estar inducidos por la condición de godos de ambos prelados católicos⁵⁴, cuya significación y liderazgo en su propia comunidad étnica debían ser vistas como un peligro potencial por el monarca. También sabemos que Recaredo restituyó bienes eclesiásticos confiscados en su día por Leovigildo⁵⁵. No obstante, una vez más, la actitud de Leovigildo debe ser relacionada con un conflicto político, la rebelión protagonizada por Hermenegildo, por más derivaciones religiosas que tuviera⁵⁶. Asimismo, fruto de la lucha entablada entre el monarca y su hijo rebelde, sería el incidente relatado por Gregorio de Tours, cuando las tropas de Leovigildo asaltaron un monasterio dedicado a san Martín en la región comprendida entre Sagunto y Cartagena⁵⁷. En realidad sólo sabemos de un clérigo anónimo que hubo de sufrir la persecución de Leovigildo, siendo torturado y después expulsado del Reino a decir de Gregorio de Tours⁵⁸, pero también su condición de galo de paso por Hispania hace sospechar que estemos ante una acción no estrictamente religiosa.

⁵⁰ Greg. Tur., *Hist. Goth.*, IX, 24.

⁵¹ Is, *Vir. Il.*, 28.

⁵² Is., *Vir. Il.*, 31.

⁵³ *VSP*, V, VI, 20-30 y V, VII, 1-4.

⁵⁴ Sobre la etnia goda de los exiliados por Leovigildo, como posteriormente hiciera su hijo Recaredo, cfr. M. Vallejo, "Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo", *Hispania Sacra*: 55 (2003), pp. 35-48. Por otra parte, M. Vallejo (*ibidem*) señala que en los casos de Frónimo y Leandro se trataría de auto-exilios.

⁵⁵ Is., *Hist. Goth.*, 54.

⁵⁶ Cfr. B. Saitta, "Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Hermenegildo", *Quaderni Catanesi* 1 (1979), pp. 81-134.

⁵⁷ Greg. Tur., *Liber in glor. conf.*, 12.

⁵⁸ Greg. Tur., *Liber in glor. Mart.*, 81.

Por el contrario, tenemos pruebas del ambiente fundamentalmente pacífico en el que se desarrolló la política religiosa de Leovigildo en la propia actuación de sus embajadores en Galia. Agila, enviado de Leovigildo ante Chilperico en 580 para lograr un entendimiento con Neustria y así desbaratar un eventual apoyo franco a la revuelta meridional de Hermenegildo, reprochaba a Gregorio de Tours que maldijese a Arrio y la secta por él creada, mientras que ellos, por su parte, no maldecían contra la fe de otros⁵⁹. La actitud del turonense sería muy distinta, calificando al legado de hombre sin espíritu y enemigo obstinado de la fe católica. La respuesta del obispo católico sería radical: «por lo que veo, tú te declaras defensor de los gentiles y partidario de los heréticos; pues al mismo tiempo que corrompes los dogmas de la Iglesia, reconoces que se puede adorar las abominaciones de los paganos». Lejos de pensar que el paganismo era una religión promovida en el Reino visigodo, creemos que el obispo galo alude a la tolerancia goda con las prácticas paganas y, sobre todo, tergiversa las palabras del embajador, equiparando sin más a arrianos y paganos. Era una acusación con una larga tradición entre ambas confesiones cristianas, pues los arrianos también entendían que el dogma trinitario conducía a venerar a tres dioses, es decir, a la «superstición de la idolatría»⁶⁰. Finalmente, a decir de Gregorio, el embajador regresaría a Hispania y, enfermando, se convertiría al catolicismo, siendo así derrotadas sus posiciones heréticas. Un tiempo después, el embajador franco Ansovaldo informó a su vuelta de Hispania que el rey visigodo declaraba la igualdad del Hijo con el Padre, aunque no del Espíritu Santo, a la par que se arrodillaba ante los altares de los mártires en las iglesias católicas⁶¹. Aunque el legado califica tal proceder de ardid, es una prueba de los esfuerzos conciliadores del monarca. También el embajador Oppila, en 584, mantendría una actitud distante a la que pudiéramos tildar de intolerante: llegado a Tours el día de la Fiesta Pascual, asistiría a la misa en la catedral. Al ser preguntado por sus creencias, respondió con frases ambiguas, más propias de un diplomático que de un fanático arriano, aunque a lo que parece no logró ganar las simpatías del obispo de Tours⁶². Pero la prueba más evidente del carácter conciliador de Leovigildo fue la propia formulación de un arrianismo reformado, en donde el subordinacionismo quedaba mitigado y se eliminaban barreras imposibles de admitir para la población de tradición católica como la administración de un nuevo bautismo, siendo sustituido por la simple imposición de manos⁶³.

Podemos concluir que la disputa se circunscribió esencialmente a lo teológico. Otra cosa es que no faltaran episodios de fuerza, como ocurriera con el bautismo arriano de Ingunda de creer en lo relatado por Gregorio: arrastrada por los cabellos fue introducida en la pila bautismal⁶⁴. Sin embargo, este hecho está protagonizado

⁵⁹ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, V, 43.

⁶⁰ Is., *Hist. Goth.*, 8.

⁶¹ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 18.

⁶² Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 40.

⁶³ Bicl., *Chron.*, a. 580, 2.

⁶⁴ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, V, 38.

por Gosvinda, a quien Gregorio atribuye todos los males sufridos por los católicos hispanos, y en la que en todo caso debemos ver una representante de la *antiqua haeresis* y no del *nouellus error* o arrianismo reformado de Leovigildo. No en balde el bicalense dice de ella que «siempre fue hostil a los católicos»⁶⁵.

No obstante los esfuerzos de Leovigildo, finalmente la doctrina católica saldría victoriosa, ayuda divina mediante. Fenómenos tan característicamente hagiográficos como los milagros y las reliquias estarán muy presentes en todos estos acontecimientos. Al fin y al cabo, el hecho prodigioso era el juez último de la verdad nicena, como se advierte en el enfrentamiento entre un diácono católico y un padre herético narrado por Gregorio de Tours⁶⁶. El mismo turonense relata los vanos intentos de Leovigildo y el episcopado arriano por lograr acciones milagrosas que oponer a las obtenidas por sus homólogos católicos, llegando a fingir uno⁶⁷. Es un hecho que Recaredo recordará con motivo de las reuniones previas al concilio III de Toledo⁶⁸. Ya anteriormente el rey Teudiselo se había preocupado por los milagros operados por los padres católicos, de los que sospechaba abiertamente hasta el punto de cavar fosos entorno a un baptisterio de San Juan de Aznalfarache en el que la pila se llenaba prodigiosamente, buscando así los ingenios que pudieran explicar el fenómeno⁶⁹. Y por lo que respecta a las reliquias, es muy conocido el episodio de la túnica de Eulalia⁷⁰, que no es sino la disputa por la patrimonialización de la mártir emeritense entre el obispo católico de la ciudad y el monarca arriano. Finalmente, cuando a la postre triunfe el catolicismo, las reliquias pertenecientes a las iglesias arrianas habrían de ser sometidas a la prueba de ordalía⁷¹.

Pero sobre todo contamos con la información transmitida por las narraciones hagiográficas sobre el conflicto originado por la política de Leovigildo. Efectivamente, la literatura hagiográfica no estará ajena a la disputa entre ambos credos, alcanzado protagonismo en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁷². Su redactor o redactores no habrían de dejar pasar la oportunidad de descalificar políticamente a los adversarios⁷³, fundamentalmente al monarca Leovigildo. Este sería correinante con su hermano Liuva I, monarca en solitario desde 573, y esposo de Gosvinta, viuda que fue del prestigioso rey Atanagildo. Sin embargo, nada de esto valía para el redactor de las biografías de los obispos emeritenses. El rey es calificado sistemáticamente como tirano, las más de las veces atrocísimo y crudelísimo tirano. Y en tanto que tirano, algo que

⁶⁵ Bicl., *Chron.*, a. 588, 1.

⁶⁶ Greg. Tur., *Liber in glor. mart.*, 80.

⁶⁷ Greg. Tur., *Liber in glor. conf.*, 13.

⁶⁸ Greg., Tour, *Hist. Franc.*, IX, 15.

⁶⁹ Greg. Tur., *Liber in glor. mart.*, 23-24.

⁷⁰ *VSPE*, V, VI, 37-110.

⁷¹ *Conc. II Caesaraug.*, c. 2.

⁷² A. Maya (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Turnhout, 1992.

⁷³ Cfr., J.I. Alonso, "Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo", *Los visigodos. Historia y civilización, (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia, 1986, pp. 151-157.

se repite hasta la saciedad en un afán que sólo puede ser calificado de propagandístico, su poder no era legítimo. Se pretendía de esta manera deslegitimarlo como miembro de la estirpe regia y como rey. Es algo que contrasta radicalmente con la historiografía visigótica, que reserva tal calificativo al católico Hermenegildo.

Por otra parte, como ha bien ha observado I. Velázquez, será en esta época de conflicto entre arrianos y católicos cuando las *uitae sanctorum* adquieran tintes dramáticos próximos a los propios de las narraciones martiriales⁷⁴. Efectivamente, en las biografías de los obispos emeritenses la contienda entre el prelado católico Masona y el monarca arriano Leovigildo está redactada como si de un *agon* martirial se tratase, por ejemplo escenificando la típica disputa teológica, o la sucesión de *blandimenta* e *iracundia* propias de los interrogatorios característicos de las pasiones legendarias. La consecuencia es la aparición del rey godo como si de príside romano se tratara, y consecuentemente del obispo como un confesor, por momentos *martyr designatus*.

Con estas condiciones, los arrianos serán caracterizados con todo tipo de *topoi* negativos, inspirados en la literatura martirial. Véase la descripción, tanto física como psicológica, del obispo arriano Sunna: hombre funesto y de aspecto horripilante, de mente torcida, torva mirada, repugnante figura, pavoroso ademán, siniestro, de costumbres depravadas, mendaz de lengua, obsceno en las palabras, encopetado por fuera, vacío por dentro, engreído, frívolo, poseído de sí mismo, carente de toda virtud, contrahecho por ambas partes, sin nada bueno, rebosante de mal, manchado de crímenes y candidato a la eterna condenación⁷⁵. Y ni que decir tiene, su opositor Masona era de porte aristocrático y bondad y humildad más que notables⁷⁶.

Aún más, la herejía arriana no aparece aquí como un error de opinión, *haeresis opinionem*, sino como una creación demoníaca, lo que concuerda con la exégesis escriturística según la cual los herejes eran seguidores de la serpiente, es decir, del Diablo⁷⁷; y, en consecuencia, los arrianos serían hijos, ellos mismos, del Diablo. Así, Leovigildo, el crudelísimo tirano, era vaso de ira y fomento de vicios y tallo de condenación, en cuyo pecho anidada el infernal enemigo y bajo cuyo yugo lo tenía cautivo la astutísima serpiente⁷⁸. Por tanto su credo no es ya el propio de una secta, ni tan siquiera el de una antigua herejía, tal y como aparece en las narraciones historiográficas, sino una simple obra demoníaca. En consecuencia, el monarca se muestra como un endemoniado, moviendo rabiosamente los brazos, profiriendo toda clase de insultos y blasfemias, etc. Será el propio Diablo quien habla por boca de Leovigildo cuando condena a Masona al destierro⁷⁹. La saña y el interés del hagió-

⁷⁴ I. Velázquez, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, 2005, p. 60.

⁷⁵ *VSPE* V, V, 9-19.

⁷⁶ Sobre el acopio de virtudes y signos de excelencia en los obispos visigóticos, véase el encomio inicial de Iul. Tolet., *Elogium s. Ildephonsi*.

⁷⁷ Is., *Ques. in Gen.*, 4, 6-7.

⁷⁸ *VSPE*, V, V, 1-7.

⁷⁹ *VSPE*, V, VI, 105-110.

grafo es tal que finalmente el rey mismo será calificado directamente como diablo⁸⁰. Incluso los católicos que, cayendo en las tentaciones demoníacas, se prestaron a las maquinaciones de Leovigildo, recaen en esta categoría de siervos del Diablo: es el caso de Nepopis. Obispo de una ciudad Lusitana, ocupó la cátedra emeritense apoyado por un sector de la población en 583, hasta que finalmente hubo de huir de la ciudad precipitadamente, a la vuelta de Mazona en 586. El hagiógrafo le califica de pseudosacerdote, pero también de siervo del Diablo y ángel de Satanás⁸¹.

Igualmente, en la literatura martirial de época visigótica, es posible que la propia elaboración del periplo que tiene por protagonista a Daciano, el perseguidor en la mayor parte de nuestras pasiones hispanas e inspirado en la tardorromana de Vicente⁸², sea un recordatorio de la propia irrupción de los godos, y por tanto de la intrusión del arrianismo en la Península, tal y como propone F.J. Tovar⁸³. De ser así, estaríamos ante la utilización de unas narraciones pretendidamente historiográficas para retratar subliminalmente una situación actual o de un pasado inmediato, desde luego no el de los tiempos tetrárquicos sino los del arrianismo visigodo.

Fracasados los intentos unificadores de Leovigildo, llegaría la exitosa actuación de Recaredo en 589. Sus métodos fueron similares, por ejemplo reafirmando la validez del bautismo proporcionado por esta secta⁸⁴, y sobre todo facilitando la recepción de los obispos herejes en el seno de la iglesia hispana católica, de lo que dan buena fe tanto las suscripciones del concilio III de Toledo como la conocida existencia de sedes obispales con doble cátedra durante un tiempo, lo que no dejaba de ser singular y extracanjico⁸⁵. Juan de Biclara sintetiza lo realizado por Recaredo afirmando que logró la conversión de los arrianos más por la razón que por la fuerza⁸⁶. No obstante, una vez lograda, las medidas fueron contundentes, por ejemplo mandando quemar los libros de los heréticos⁸⁷.

Sin embargo tampoco faltaron las reacciones por parte de sectores góticos arrianos⁸⁸. Sunna, obispo arriano de Mérida, participó en el año 588 en una rebelión contra Recaredo, seguramente protagonizada por Segga. Sólo la actuación del duque Claudio y la traición de Witerico frustraron los planes, para acabar sus días exten-

⁸⁰ *VSPE*, V, VI, 66.

⁸¹ *VSPE*, V, VI, 135-138.

⁸² Cfr. B. De Gaiffier, "Sub Datiano Praeside. Étude de quelques passions espagnoles", *Analecta Bollandiana*: 72 (1954), pp. 378-396.

⁸³ F.J. Tovar, "El concepto universal del martirio cristiano y la especificidad regional de los mártires hispanos en el corpus de pasiones sub Datiano preside", *Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma, 1994, p. 443.

⁸⁴ Is., *Eccl. Off.*, II, 25, 9-10.

⁸⁵ B. Dumezil, *op. cit.*, pp. 641-654. Para la geografía de las cátedras episcopales arrianas, A. Bonnery, "La cathédrale des Ariens et la fin de l'arianisme à Narbonne", *Gallo-romains, wisigoths et francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne*, París, 1991, pp. 155-159.

⁸⁶ Bicl., *Chron.*, a. 587, 5.

⁸⁷ Freg., *Chron.*, IV, 8.

⁸⁸ Cfr. Collins, *op. cit.*, pp. 211-222.

diendo el arrianismo como exiliado en Mauritania⁸⁹. En la provincia Narbonense el también obispo arriano Ataloco se rebeló en el año 589, contando con la complicidad de los condes Granista y Wildigerno⁹⁰. Al obispo Uldila su oposición al catolicismo de Recaredo, y su entente con la arriana Gosvinda, le costaría el exilio⁹¹. Y tal vez estemos en una situación análoga en el caso de la revuelta palaciega de Argemundo, en Toledo⁹². Aunque como correspondía en un laico su condena es la propia del delito de lesa majestad, sin duda hubo de buscar la complicidad de sectores arrianos. En todos estos casos no podemos excluir una motivación política, una oposición al fortalecimiento de la monarquía, pero tampoco podemos hacerlo con la religiosa. La confesión establecida en el Concilio III de Toledo en el sentido de que «nosotros y nuestros antepasados se equivocaron en la herejía arriana», debía escoger especialmente en los ambientes goticistas más conservadores⁹³.

Estos epilogos del arrianismo godo -y en general de cualquier forma de herejía en Hispania- fueron un fruto efímero, ya desaparecido a comienzos del siglo VII⁹⁴, al contrario de lo que ocurriese en Italia con el Reino Longobargo, donde una reacción arriana aseguraría el dominio de la secta hasta mediados de la centuria. El arrianismo hispano se agostaría prontamente, acaso por su escasa vitalidad teológica, fuera de los intentos de Leovigildo, y el fin de las barreras étnicas. Y cuando los tiempos de conflicto pasen, la herejía estará presente sobre todo en negativo. Es lo que ocurre en la hagiografía. Cómo entender si no afirmaciones como esta, presente en la *Passio Mantii*: «Si queréis una confesión de fe, no puedo confesar otra cosa sino al Padre ingénito, al Hijo engendrado del Padre único y que el Espíritu santo procede del Padre y del Hijo, por lo que no son tres como partes, ni uno solo, ni tres, sino que son realmente tres, porque son uno y uno porque son tres»⁹⁵. Tal declaración trinitaria merecería figurar en un canon conciliar o en un tratado teológico. Pero, ¿existía peligro real de vuelta al arrianismo y por ello declaraciones como la precedente se repiten una y otra vez en nuestras pasiones? La literatura hagiográfica, especialmente la martirial, siempre había sido un excelente auxiliar en la lucha contra la herejía⁹⁶. Sin embargo, a mi parecer, en la mayor parte de las pasiones visigóticas se trata de una mera propedéutica destinada a evitar desviaciones, un medio catequético trinitario, lo que —dicho sea de paso— podría cuestionar el criterio de datación empleado con muchos de nuestros relatos martiriales. Además, su aprendizaje y repetición por el común era una demostración de pertenencia a la Iglesia y, en consecuencia, de integración en el propio Estado.

⁸⁹ *VSPE*, V, XI, 79-81 y *Bicl.*, *Chron.*, a. 588, 1.

⁹⁰ Greg. Tourn., *Hist. Franc.*, IX, 15.

⁹¹ *Bicl.*, *Chron.*, a. 589, 1.

⁹² *Bicl.*, *Chron.*, a. 590, 3.

⁹³ *Conc. III Tolet.*, c. 20.

⁹⁴ J.N. Hillgart, "Popular religion in Visigothic Spain", *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, p. 10.

⁹⁵ *Pass. Mant.*, 3.

Con la conversión al catolicismo la última frontera ideológica entre godos e hispanorromanos quedaba abolida⁹⁷. Todos ellos, independientemente de sus orígenes étnicos, habrían de conformar una *societas fidelium Christi* regidos por el monarca, este sí necesariamente godo. Tal es la teología política alumbrada por personalidades como Isidoro y reflejada en los llamados concilios nacionales de Toledo⁹⁸. Sólo los bizantinos, interesadamente, se resistían a borrar la antigua raya ideológica, refiriéndose al naciente Estado visigótico-católico como «enemigo bárbaro» en una inscripción célebre de Cartagena⁹⁹. Por su parte, el nuevo Reino católico hace lo propio. Asume toda la tradición romana y cristiana demoledora del otro. Concretamente, encontrarían en las realidades políticas vecinas auténticos enemigos a los que temer, no dudando en aplicarles la vieja retórica antibárbara del pasado, en realidad ahora carente de todo significado. Incluso los imperiales, los herederos más evidentes de la romanidad y también como ellos mismos católicos, serían aludidos por los obispos hispanovisigóticos como si de feroces bárbaros se trataran, al invocar en el Concilio II de Sevilla (619) el viejo *ius postliminii* con motivo de las disputas territoriales entre diócesis¹⁰⁰.

En los relatos hagiográficos la consideración del enemigo exterior se expresa en términos teológicos, similares a lo ya observado con la secta arriana en la biografía de Mazona. Al respecto, Sisebuto supo advertir bien el valor del Diablo como explicación y en última instancia representación de los enemigos del Reino¹⁰¹. En la *Vita uel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita*¹⁰², el Diablo, «el inventor y amigo de la muerte, el irreverente con los fieles y el fiel a los irreverentes»¹⁰³, es el verdadero opositor al santo, su antagonista último. Para ello se sirve de todo un repertorio de servidores, como el “falso sacerdote” Dómnolo, Justa, un grupo innominado de impíos... El relato no permite dudar de su carácter de endemoniados. De Justa se nos dice que «el sanguinario la arrebató como una auténtica posesión suya», añadiendo que «el maligno la poseyó»¹⁰⁴. Pero sin duda esta narración es la más par-

⁹⁶ Cfr. E. Mitre, *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*, Madrid, 2003, pp. 101-116.

⁹⁷ Leandro en su homilía con motivo del concilio III de Toledo (*Hom. in laudem eccl.*) reserva el calificativo de bárbaro –*gens barbara*– para el pueblo germánico que aún permaneciera fuera de la Iglesia católica, confiando en su futura conversión.

⁹⁸ Cfr. A. Barbero, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, pp. 16-56.

⁹⁹ J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, n^o 364. Cfr. A. Prego de Lis, “La inscripción de Comitulus del Museo de Arqueología de Cartagena”, *V Reunión d’Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, 2000, pp. 383-391.

¹⁰⁰ *Conc. II Hisp.*, c. 1.

¹⁰¹ Aunque Sisebuto aproveche para descalificar en términos religiosos a la reina merovingia Brunequilda, no obstante, la política exterior de los diferentes reinos germánicos se muestra muy independiente de consideraciones religiosas o confesionales.

¹⁰² I. Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1991², pp. 53-68; P.R. Díaz y Díaz (trad.), “Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas)”, *Fortunatae* 5 (1993), pp. 215-252.

¹⁰³ *VSDes.*, 4.

¹⁰⁴ *VSDes.*, 9.

ticular de nuestras biografías de santos, tanto por su autor –es la única biografía de santo escrita por un rey– como por los motivos de su composición¹⁰⁵. Ambos aspectos condicionan radicalmente su naturaleza. J. Fontaine ha hecho ver que su verdadero protagonista no será el santo, sino el rey y sobre todo la reina Brunequilda¹⁰⁶, una enemiga política del Reino visigodo que estaría, a decir de la narración, movida por el Diablo. No sólo se instala en su corazón como si de su casa se tratase, sino que, por ejemplo, es este quien hablaría por boca de Brunequilda cuando condenara al santo¹⁰⁷. Por otra parte, aunque convertida al catolicismo al desposar con Sigiberto I¹⁰⁸, Sisebuto bien pudiera insinuar prácticas paganas y acaso herejía en Brunequilda. De ella nos dice que era «fautora de las peores artes –*pessimarum artium*–, la aliada más fiel del mal»¹⁰⁹. Es la misma consideración que tendría Fregedario, para quien Brunequilda es una segunda Jezabel¹¹⁰. Asimismo, agrega Sisebuto que la vuelta de Desiderio a su cátedra suponía el fin de los desastres naturales, las epidemias de peste y los desórdenes¹¹¹, es decir, las mismas calamidades que atribuía al Reino antes de la conversión recaderiana, según advertimos en la carta que el monarca dirigiera al longobardo Adaloaldo¹¹². En fin, la condición de hija de la denostada Gosvinda podía contribuir a esta consideración de Brunequilda como una oculta arriana y, sobre todo, fautora de artes maléficas, es decir, paganas. Al fin y al cabo, la reina era «enemiga de la religión cristiana y artífice de todos los crímenes»¹¹³.

3. Paganos y prácticas paganizantes

Sin embargo, con la conformación del Reino como un estado confesional católico (589), la que se vitalizará más es la que pudiéramos llamar frontera religiosa interna, afectando a paganos y judíos. Aparte de la evidente animadversión de los cristianos en la época de las persecuciones, la consideración de los paganos como enemigos internos se remontaba en el tiempo, tanto como el propio Imperio Cristiano. Así, para el poeta hispano Prudencio, representante de una nueva elite que conjuga romanidad y cristianismo, los vascones –uno de los antiguos enemigos *sub im-*

¹⁰⁵ Incidiendo en su carácter hagiográfico, J.C. Martín, “Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto”, *Habis* 29 (1998), pp. 291-301.

¹⁰⁶ J. Fontaine, “King Sisebut’s Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography”, *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, pp. 93-12. Sobre la explicación ideológica del proceder de esta reina, cfr. M. Rouche, “Brunehaut romaine ou wisigothique”, *Los visigodos. Historia y civilización, (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia, 1986, pp. 103-115.

¹⁰⁷ *VSDes.*, 16.

¹⁰⁸ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, IV, 27.

¹⁰⁹ *VSDes.*, 4.

¹¹⁰ Freg., *Chron.*, IV, 36.

¹¹¹ *VSDes.*, 11.

¹¹² *Ep. Wisigoth.*, VIII.

¹¹³ *VSDes.*, 20.

periatoribus en razón de tan difícil conquista como romanización— son bárbaros ya en tanto que gentiles¹¹⁴. Por otra parte, el carácter sangriento atribuido a los germanos, las destrucciones y abusos iniciales de estas poblaciones y la eventual permanencia del paganismo en las mismas, habría de contribuir al desprestigio del politeísmo, independientemente de su raíz clásica o germánica. Pero será precisamente ahora, con la conversión católica del Reino, cuando Iglesia y Estado puedan emprender un proyecto efectivo de universalización del catolicismo, pretendiendo borrar el paganismo y las prácticas paganizantes¹¹⁵. Recaredo ordenará a obispos y autoridades civiles trabajar en común con este fin por vez primera, aplicando la fuerza conveniente con la excepción de la pena de muerte¹¹⁶.

Lo que pudiéramos llamar paganismo tardío y en parte huérfano de dioses, estaba muy presente aún en la sociedad hispanovisigótica del siglo VII¹¹⁷. Expresiones como la de Ildefonso, que atribuye a Toribio haber erradicado el culto a los ídolos a comienzos del siglo VI en la región palentina, deben ser entendidas como basadas en una lectura excesivamente benevolente de sus fuentes de información¹¹⁸. A mediados de este mismo siglo, en el vecino Reino Suevo, el obispo Lucrecio advierte en su alocución a los padres sinodales reunidos con motivo del concilio I de Braga (561) que había zonas en las que poco o nada sabían de la verdadera doctrina¹¹⁹; mal se podía haber acabado con el paganismo. Unificada la Península bajo el Reino de Toledo, el concilio III de Toledo (589) reconocía que la idolatría estaba muy arraigada en todas sus provincias, tanto en las hispanas como en la Galia Narbonense¹²⁰. A fines del Reino, en el concilio XII de Toledo (681), se abordaba la corrección de los adoradores de los ídolos, con una especial referencia a los siervos¹²¹. Posiblemente no se trata de un rebrotar del paganismo, sino simplemente de un mayor conocimiento de la realidad religiosa de regiones periféricas y la dificultad de llevar acabo una pastoral eficaz en estos medios rurales¹²², tal y como advertiremos al ana-

¹¹⁴ Prud., *Perist.*, I, 94.

¹¹⁵ En el Reino de Tolosa es probable que el paganismo disfrutase de tolerancia, como parece deducirse de la eliminación en las *Interpretationes* de los contenidos antipaganos del *Código Teodosiano*. Recordemos que según Sidonio Apolinar, el arrianismo de Teodorico era más una costumbre que una fe—*pro consuetudine potius quam pro ratione* (Sid. Apoll., *Ep.*, I, 4)—, y por tanto la población goda conservaría no poco de su paganismo originario. Finalmente, en el *Breviario Gótico* no se nombra a los paganos entre las *personae non gratae*, que sí incluyen una buena casuística de interpretaciones heréticas, entre las cuales se encontraban los priscilianistas hispanos y galos.

¹¹⁶ *Con. III Tolet.*, c. 16.

¹¹⁷ No obstante, el paganismo, que carecía de formulación teológica, se habría visto muy afectado desde antiguo por la ausencia de rituales públicos.

¹¹⁸ *Ild.*, *Vir. Il.*, 2.

¹¹⁹ *Conc. I Brac.*, inc.

¹²⁰ *Conc. III Tolet.*, c. 16.

¹²¹ *Conc. XII Tolet.*, c. 11.

¹²² Cfr. M. Sotomayor, “Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda”, *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e residence*, (*Settimane di Studio di Spoleto* 22), Spoleto, 1981, pp. 639-670 (reproducido en *Discípulos de*

lizar las vidas de los santos visigóticos. Unos años después, en el concilio XVI de Toledo (693) se insistía en la existencia de idólatras de toda condición, aunque nominalmente cristianos, pues se les amenaza con la excomunión¹²³.

Otro tanto podemos decir de un mundo relacionado con la magia, la adivinación y todo un conjunto de supersticiones otrora en los márgenes de la civilización, que se insertaba en los que podemos llamar el acervo cultural de las poblaciones y que por consiguiente afectaba tanto a paganos como a cristianos (aunque éstos las identificaran con el paganismo)¹²⁴. Si las leyes del *Codex Theodosianus* referidas a la idolatría, los templos paganos y los sacrificios fueron omitidas por el *Breviario Gótico*, ya fuera por ser algo del pasado, como prueba de la tolerancia visigoda con el paganismo o incluso —como sospechamos— por afectar en demasía a la población goda¹²⁵, no ocurrió lo mismo con las que tenían por objeto la magia. Al mismo tiempo el concilio de Agde, presidido por Cesáreo de Arlés y habido bajo el reinado del arriano Alarico II, señala las prácticas de adivinos y sortilegios realizadas por católicos, tanto clérigos como laicos¹²⁶. Precisamente el propio obispo de Arlés tendría en las prácticas paganizantes uno de los motivos preferentes de sus sermones¹²⁷. Lejos de cambiar esta situación con el tiempo, la legislación visigoda se hubo de ocupar en adelante ampliamente de tales prácticas, demostrándose así su supervivencia¹²⁸. Este interés normativo se explica bien si consideramos la importancia no sólo religiosa sino política de acabar con ellas, de lo que es significativo que la primera ley referida a tales asuntos en la compilación legal visigoda se dedique precisamente a la condena de los adivinadores —*ariolos, aurispices uel uaticinadores*— y de su clientela, por consultar «sobre la salud o la muerte del príncipe»¹²⁹.

Tales asuntos han sido ampliamente estudiados basándose en las disposiciones conciliares, textos jurídicos civiles, documentos epigráficos y arqueológicos, y tratados eclesiásticos de toda índole¹³⁰, como el conocido sermón *De correctione rusticorum* de Mar-

la Historia. *Estudios sobre el cristianismo*, Granada, 2002, 241-271); P. Bonnaise, “L’Aquitaine et l’Espagne aux V^e-VIII^e siècles: por une approche historique et archéologique de quelques grands problèmes”, *Gallo-Romains, Wisigoths et Francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne*, Rouen, 1991, pp. 4-5.

¹²³ *Conc. XVI Tolet.*, c. 2.

¹²⁴ Cfr. P.C. Díaz y J.M. Torres, “Pervivencias paganas en el cristianismo Hispano (siglos IV y VII)”, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria, 2000, pp. 235-261.

¹²⁵ Cfr. S. McKenna, *Paganism and survivals in Spain up the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, p. 33 y pp. 111-112.

¹²⁶ *Conc. Agath.*, c. 42.

¹²⁷ Cfr. M.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, pp. 202-211; P. Brown, *L’essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité 200-1000*, trad., Paris, 1997, pp. 125-129; T. Sardella, “Il diavolo tra monasterio ed ecclesia: Il caso di Arles”, *Codex Aquilarensis* 11 (1994), pp. 91-101.

¹²⁸ Cfr. J.A. Jiménez Sánchez, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra* 57 (2005), pp. 47-78.

¹²⁹ *L.V.*, VI, 2, 1. Con anterioridad el *Código Teodosiano* autorizaba a los aurispices a ejercer su profesión, pero siempre que se desarrollase públicamente (*Cod. Theod.*, IX, 16, 1-2).

¹³⁰ Son innumerables los estudios a este respecto desde el ya clásico de S. McKenna, en 1938.

tín de Braga, acaso la fuente más explícita y desarrollada sobre la supervivencia del paganismo en un medio marginal¹³¹. Dedicado al obispo Polemio, recoge los nombres de los dioses Mercurio, Marte, Saturno, Venus, Neptuno, Diana y Minerva como espíritus malignos, además de las Lamias y las Ninfas. Pero sobre todo refleja diferentes cultos dedicados a elementos y fuerzas de la naturaleza, transmitiendo la impresión de cierto sincretismo religioso en la población rural, común por ejemplo a las anteriormente mencionadas informaciones de Cesáreo de Arlés (que se refieren tanto a paganos como a cristianos de escasa preparación)¹³², o al animismo atribuido por Gregorio de Tours a los francos¹³³. Asimismo, informa de lo común de la adivinación y las prácticas propiciatorias como *traditiones gentilium*. Son prácticas paganizantes que afectaban a los cristianos. También de Martín, en sus *Capitula* encontramos una disposición dedicada a los clérigos hacedores de encantamientos y ligaduras¹³⁴. De hecho, estos cánones seleccionados por el prelado de Braga y destinados al obispo Nitigesio y a la asamblea lucense, guardan un buen número de ellos referidos a diversas supersticiones y tradiciones de los gentiles y asumidas por bautizados escasamente cristianizados, aunque en ningún momento aluden a la idolatría¹³⁵. Y, ciertamente, otro tanto ocurría en el Reino Visigodo. En el mismo año que se inaugura el Reino católico visigótico, el concilio de Narbona (589) advierte de cómo la creencia en estas prácticas paganas o paganizantes estaba universalizada: «que si fueren hallados algunos hombres o mujeres adivinos de los que dicen que son agoreros o sortilegos en casa de algún godo o romano, griego o judío...»¹³⁶. La creencia en la efectividad de toda una serie de actos mágicos y supersticiosos no cesaría por más que reiteradamente prohibidos. A fines del Reino, el concilio XVII de Toledo (694) nos deja ver a obispos y clérigos que propiciaban la muerte de sus enemigos mediante misas de difunto¹³⁷.

Por lo que respecta a la hagiografía visigótica, naturalmente el grueso de las referencias al paganismo se concentra en las narraciones martiriales presentes en el llamado *Pasionario Hispánico*¹³⁸, un *corpus* de relatos conformado por *libelli* redactados en su mayoría entre fines del siglo VI y comienzos del VIII, según demuestran, entre otros, los conocidos y ya clásicos estudios de A. Fábrega, B. de Gaiffier y C. García Rodríguez¹³⁹. Es una literatura en términos generales de fuerte sabor

¹³¹ Cfr. M. Meslin, “Persistentes páiennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle”, *Hommages à Marcel Renard* II, Bruxelles, 1969, pp. 512-524.

¹³² Vid., especialmente, Caes. Arelat., *Serm.*, 52-54 y 56.

¹³³ Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II, 10.

¹³⁴ *Cap. Mart.*, 49.

¹³⁵ *Cap. Mart.*, 71-75.

¹³⁶ *Conc. Narb.*, c. 14.

¹³⁷ *Conc. XVII Tolet.*, c. 5.

¹³⁸ P. Riesco (ed. y trad.), *Pasionario Hispánico*, Sevilla, 1995.

¹³⁹ A. Fábrega, *Pasionario Hispánico* I-II, Madrid-Barcelona, 1953-1955; B. de Gaiffier, “La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du Passionaire Hispanique”, *Analecta Bollandiana* 72 (1954), pp. 132-166; C. García Rodríguez, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

monástico, que si bien tiene un valor limitado como documentación primaria de los mártires hispanorromanos y de las persecuciones bajoimperiales¹⁴⁰, supone una extraordinaria información para su época de redacción, especialmente para la llamada historia de las mentalidades. Pese a tratarse de narraciones hagiográficas, son perfectamente utilizables como fuentes históricas del periodo visigótico mediante una metodología propia y adecuada, tal y como ha demostrado recientemente S. Castellanos en su *Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural* (2004), un trabajo a mi parecer modélico, si bien centrado en las *uitae sanctorum*.

Estas narraciones tienen una cierta vocación historiográfica, pese al desconocimiento general que se tenía en época visigótica de lo pretendidamente historiado. A esta tarea se puso al servicio la fantasía, a veces desbordada, de sus redactores. Precisamente una imaginación destinada a impactar a un auditorio expectante y amante de las emociones fuertes, y el uso litúrgico de estas narraciones, determina la conformación de un subgénero literario, el de las *passiones martyrum*, marcado por la estilización de temas, actores y estructuras narrativas¹⁴¹. En este sentido, un mártir es intercambiable con otro, tanto como una pasión es igual a otra.

Por ejemplo, véase el relato martirial de Félix de Gerona. Aquí se menciona a Júpiter, Mercurio, Saturno, Baal, Acarón y Minerva¹⁴². Pero estas alusiones podríamos decir que son meramente anecdóticas, enmarcándose en la retórica propia de un diálogo ficticio entre perseguidor y mártir. Por otra parte, demuestran que en el momento de su redacción no existía pudor, temor o tabú a nombrarlos, de modo que el que así aparezcan se debería simplemente a un gusto anticuarista, cultista, que impregnaría a su redactor. Un caso especial es la pasión de Justa y Rufina. En la narración adquieren protagonismo Salambó y sus prosélitos, retratados con gran viveza, lo que ha inducido a algunos a conceder una cierta persistencia a este culto pagano en época visigótica. Sin embargo, aunque el relato que ha pervivido es tardío, contiene elementos históricos indudables según demuestra F. Cumont¹⁴³, como son precisamente las referencias a la vieja diosa fenicio-púnica. Provendrían estas indicaciones de una redacción anterior, más próxima a los hechos¹⁴⁴. En consecuencia, la presencia de Salambó y sus prosélitos es, de nuevo, una herencia del pasado, sin que podamos deducir de ella actualidad alguna. En principio, por tanto, los dioses paganos en las pasiones hispanas no son sino una herencia lejana, el retrato de un tiempo pasado.

No obstante, I. Velázquez subraya con acierto el valor contemporáneo de estos relatos, incluso en tiempos de paz religiosa¹⁴⁵. Pero, ¿qué interés podían presentar

¹⁴⁰ Cfr. P. Castillo, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999, pp. 21-79.

¹⁴¹ Cfr. Idem, "El Pasionario Hispánico como fuente de los mártires hispanorromanos", *Revista de la Facultad de Humanidades de Jaén* 2 (1995-1996), pp. 111-123 –con bibliografía–.

¹⁴² *Pass. Fel. Ger.*, 15.

¹⁴³ F. Cumont, "Les syriens en Espagne et les Adonies a Séville", *Syria* 8 (1927), pp. 330-341.

¹⁴⁴ A. Fábrega, *op. cit.* I, 134.

¹⁴⁵ I. Velázquez, *op. cit.*, p. 59.

en época visigótica unas luchas del pasado y sobre todo, por lo que a nuestros fines respecta, Júpiter, Saturno y otros fantasmas pretéritos, carentes ya de actualidad? En la mayoría de los relatos martiriales los dioses aparecen innominados, como ocurre en la pasión de Leocadia de Toledo. Dados los condicionantes de su redacción, acaso sea la más ilustre de las pasiones visigóticas, y desde luego una de las más ilustrativas al objeto que perseguimos. Aquí, paradójicamente para un tributario de los mártires, el paganismo tenía que ver no sólo con lo dañino, sino con lo funesto, calificándose de *execranda calamitas*. Precisamente el tardopaganismo había sido asimilado por los cristianos con prácticas que tenían mucho que ver con lo nefando, y concretamente con la actividad de los necromantes. Más explícito aún es el proemio de esta pasión, en el que se igualan las efigies paganas con las figuras demoníacas -*efigies demones*-. Esta igualdad entre dioses paganos y demonios, establecida por el cristianismo desde la época de las persecuciones¹⁴⁶, se evidencia en otra pasión netamente visigótica, la de Eulalia de Mérida. La victoria de la mártir no es ya sobre un representante del poder civil romano o sobre los dioses paganos, sino explícitamente sobre el Diablo, el viejo enemigo -*antiquum uetatore*- dotado de todo tipo de artimañas¹⁴⁷. Consecuentemente, los paganos eran hijos de esta criatura, del llamado Satanás¹⁴⁸, y su reino, su tiempo pagano, el de las tinieblas e imperio del Diablo¹⁴⁹. Al entender del hagiógrafo de Eulalia de Mérida, el pagano no es sino un servidor demoníaco que en persecución demostraba su naturaleza sanguinaria -*hostis cruentus*-¹⁵⁰. Su homónima barcelonesa se dirigirá al juez con estas palabras: «tú con obras de Satanás les das muerte (a los cristianos) torturándolos»¹⁵¹. Pero el Diablo no se limitaba a instigar las persecuciones de tiempos pasados, sino que, los hombres de la tardoantigüedad lo sabían bien, seguía operativo¹⁵². La actualidad del ejemplo se acrecentaba más aún si se hacía de la mártir emeritense una virgen educada desde la infancia en un ambiente monástico¹⁵³, algo más propio del siglo VII que de los comienzos del IV, cuando se suponía había tenido lugar el martirio. La lucha de la mártir había sido contra el enemigo de la fe, pero también de la carne, en su condición de virgen consagrada¹⁵⁴. Su combate y victoria era de esta manera pre-

¹⁴⁶ P.ej., Tert., *Apol.*, 23.

¹⁴⁷ *Pass. Eul. Em.*, 2.

¹⁴⁸ *Pass. Eul. Em.*, 8, 14.

¹⁴⁹ *Pass. Eul. Em.* 13, 4-5.

¹⁵⁰ *Pass. Eul. Em.*, 4, 9.

¹⁵¹ *Pass. Eul. Barc.*, 5.

¹⁵² En el Bajo Imperio el convencimiento en la existencia de todo un mundo aéreo poblado de espíritus, tanto benéficos como maléficos, era generalizado, según ha puesto de manifiesto E.R. Dodds (*Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad., Madrid, 1975). Tal convencimiento persiste en la tardoantigüedad cristiana, como ha demostrado P. Brown en numerosos trabajos (p. ej., *The Cult of the Saints. Its Rise and Funtion in Latin Christianity*, Chicago, 1981).

¹⁵³ Vid. *Pass. Eul. Em.*, 3-5.

¹⁵⁴ *Pass. Eul. Em.*, 20.

térita, *—preterita uinceres—*¹⁵⁵, pues había sometido a los representantes de un tiempo pasado en el que dominaban las tinieblas, pero también perfectamente contemporánea, vigente. En definitiva, el maligno estaba tan dispuesto a perseguir a los buenos creyentes del pasado, como a tentarlos en la actualidad. Ya lo había hecho con Eulalia, y estaba presto a hacerlo en el presente.

Naturalmente, el perseguidor-seguidor del Diablo, personificación del pagano en los relatos martiriales, estará impregnado de todos los *topoi* negativos¹⁵⁶. Así, por ejemplo, Calpurniano, el perseguidor de Eulalia, hacía gala de una crueldad morbosa *—excitatus crudelissima uoluptate—*¹⁵⁷, dada a los desnudos femeninos y tormentos físicos impactantes, algo que acaso excitara la sensibilidad y atención de una parte de los oyentes visigóticos, pero que era atribuido sistemáticamente a las prácticas de los paganos. Igualmente, se deja llevar por la ira *—turbido furore succensus y nimio furore arreptus—*¹⁵⁸, en un arrebato ciego fruto de su propia posesión diabólica *—diabolico furore arreptus—*¹⁵⁹, a lo que se contraponía la firmeza, fortaleza y constancia de la mártir. Tales atributos de santidad procedían de los *auxilia* divinos, aunque el juez, paradójicamente enemigo de la justicia, los atribuyese a la magia: «¿Qué clase de obstinación es ésta, que se conoce has conseguido con algún arte de magia...?»¹⁶⁰. Está claro que el pagano sólo podía interpretar como magia lo que era poder divino; pero sobre todo que él mismo era testigo de dicho poder, que terminaría por vencerle. De esta manera, en el siglo VII, se evidenciaba que el poder de los hombres de Dios era muy superior a los actos mágicos de los paganos, de cuya eficacia por lo demás no se dudaba en ningún momento, aunque se condenaban sus fines y medios como demoníacos. Marciano de Écija, injustamente acusado de practicar artificios malignos, podía dar buena fe de ello. Se le acusó de consultar a una adivina, Simplicia, en la que tal vez cabría ver a una pagana o al menos una rústica, como son definidas sus compañeras Franca y Honorata, lo que era tanto como decir escasamente cristianizada y cercana a las ancestrales prácticas gentiles¹⁶¹.

En suma, la mera aparición de todos estos dioses-demonios, nominados o innominados, y de sus seguidores, suponía una cierta remoción de los mismos y sobre todo presentaba una utilidad contemporánea. Venían a demostrar que los dioses paganos, en tanto que potencias malignas, presidían la vida de los hombres en los tiempos pasados, como ahora los demonios en la tardoantigüedad visigótica. En este sentido los relatos martiriales, con su cohorte de dioses, eran una prueba del combate eterno

¹⁵⁵ *Pass. Eul. Em.*, 17, 13-14.

¹⁵⁶ Cfr. L. Merino, "Los actantes en las Pasiones Hispánicas sub Datiano praeside: ensayo de una tipología funcional", *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS), Madrid, 1992, pp. 409-431.

¹⁵⁷ *Pass. Eul. Em.*, 12-13.

¹⁵⁸ *Pass. Eul. Em.*, 9, 1 y 12, 7.

¹⁵⁹ *Pass. Eul. Em.*, 14, 7.

¹⁶⁰ *Pass. Eul. Em.*, 10., 2-3.

¹⁶¹ *Exemplar Iudicii inter Martianum et Aventium Episcopos*.

con el mal, de la unidad del tiempo en el cristianismo. Los dioses paganos servían para recordar la acción eterna del Maligno, que el pasado inspirara a los perseguidores, como ahora lo hacía con los seguidores de prácticas paganas o paganizantes.

Al demonizar a los dioses y sus seguidores se lograba actualizar una disputa que, en principio, debía ser un mero recuerdo del pasado, y finalmente justificar la represión de las antiguas artes de los gentiles. En definitiva, los hagiógrafos subrayan la naturaleza demoníaca del paganismo, constituyendo sus narraciones un «complemento y recurso de la persecución religiosa», en palabras de R. Sanz¹⁶².

Las *uitae sanctorum* visigóticas tampoco están carentes de informaciones sobre los paganos. En las *Vidas de los Santos Padres Emeritenses* se nos dice que el obispo Masona, ca. 570-580, arrastraba a la fe a judíos y gentiles –*Iudeorum uel gentilium*–¹⁶³. Desconocemos con precisión a quiénes se referiría con este vocablo, de qué divinidad o divinidades eran seguidores, si es que contaban con divinidad alguna, e incluso si eran hispanorromanos o godos. No obstante, no parece que su presencia en Mérida fuera de relevancia, pues el *xenodochium* fundado por el obispo Masona habría de dar asistencia y cobijo a todos, siervos o libres, cristianos o judíos, no nombrándose en esta ocasión a los gentiles¹⁶⁴. Acaso bajo esta denominación debamos entender a simples seguidores de prácticas religiosas ancestrales aún no convertidos, quizás *rustici*¹⁶⁵. De hecho, eran ya *tempora christiana*, ocasión de paz, abundancia y bienestar a decir de nuestro anónimo redactor, en los que había sido vencido el secular enemigo y abatido el dragón infernal –*deuicto antiquissimo hoste ac superato ueternoso dracone*–¹⁶⁶, es decir, el Diablo que en el pasado presidiera el tiempo de los paganos.

Si la actitud abierta de Masona viene a subrayar la universalidad de su patrocinio –y por extensión del obispado emeritense– en un momento especialmente convulso para la ciudad¹⁶⁷, no es menos cierto que la benignidad en el trato con los gentiles y su atracción a la fe cristiana a través de medios pacíficos, acorde con la situación general del Reino hasta su conversión católica en 589, refleja un tiempo de tolerancia destinado a desaparecer, cuando Iglesia y Estado pongan todos sus medios en la labor de erradicar cuantos residuos de paganismo hubiera. Es sabido que la conversión al cristianismo se lograría mediante la evangelización, la catequesis y actos evergético-caritativos, como haría el propio Masona en Mérida, o Martín en Braga, pero también con la represión, como por ejemplo destruyendo altares y templos paganos¹⁶⁸, y

¹⁶² R. Sanz, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, (*Gerión. Anejos* 7), Madrid, 2003, p. 152.

¹⁶³ *VSPE*, V, II, 29-32.

¹⁶⁴ *VSPE*, V, III, 13-21.

¹⁶⁵ *Cfr. VSPE*, V, III, 27.

¹⁶⁶ *VSPE*, V, II, 21-29.

¹⁶⁷ *Cfr.* R. Collins, “Mérida and Toledo: 550-585”, *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, pp. 189-219.

¹⁶⁸ *Cfr.* R. Sanz, “La persecución material del paganismo y su proyección en la Peínsula Ibérica”, *In memoriam. Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, pp. 399-435.

finalmente cristianizando aquellas prácticas que pudieran asumirse sin provocar conflicto con el ideario cristiano¹⁶⁹. A medio camino entre la cristianización y la erradicación, la misma geografía de la santidad se superpone a los antiguos centros culturales paganos: en el siglo IV en las ciudades según narra Prudencio en su *Peristephanon*, y en el VII en áreas marginales como se advierte en las vidas de Fructuoso, Valerio y, sobre todo, en la de Emiliano.

Fuera de la somera referencia en la vida de Masona, no son muchas las alusiones expresas al paganismo y las prácticas paganizantes en las biografías visigóticas de santos¹⁷⁰; no como en Galia, donde la lucha contra las diversas manifestaciones del paganismo es un tema frecuente, según ocurre por ejemplo en las vidas dedicadas a santa Radegunda y a san Eloy. Sin embargo, es posible que esto sea así sólo en apariencia: puede que su presencia sea más que constante bajo una imagen, la ya comentada del Diablo, los actos por él inspirados y sus siervos.

La *Vita sancti Fructuosi* es, a mi parecer, la más “mundana” de nuestras biografías visigóticas de santos y, sin duda, en la que la presencia del Diablo es más reducida¹⁷¹. No obstante, tampoco falta, pues «el antiguo enemigo en cuanto ve que los buenos comienzan a brillar para la gloria al punto mueve a los perversos a causarles trastornos por envidia»¹⁷², en frase copiada literalmente de los *Diálogos* de Gregorio Magno¹⁷³. Efectivamente, el Diablo, que siente una profunda envidia de Fructuoso, tiene por misión obstaculizar la labor fundacional del santo, y por tanto cristianizadora de los espacios por los que habría de peregrinar. Incluso se sirve contra Fructuoso de la naturaleza, pues llega a provocar la violencia de las olas para impedir sus deseos constructivos¹⁷⁴. Artimaña absolutamente inútil, pues si por algo destacaba la *uirtus* del santo es por su control sobre la propia naturaleza. Algo similar ocurriría con Benedicta, la seguidora meridional de Fructuoso. Su prometido, «trabajado por el pérfido rencor del enemigo», intentará obstaculizar sus propósitos ascéticos y fundacionales, sin lograrlo finalmente¹⁷⁵.

El Diablo pretende vencer a Fructuoso en reiteradas ocasiones, ya desde el inicio de su biografía con motivo del conflicto con su cuñado Visinando. Este, aunque de natural envidioso e inicuo, se mueve «instigado por el estímulo del antiguo enemigo». Para ratificar tal motor diabólico, el redactor cuenta que Fructuoso increpaba y con-

¹⁶⁹ Sobre las estrategias de cristianización, la opción preferencial por la cristianización de los santuarios y prácticas paganas, y sus consecuencias, *cfr.* A. Murray, “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, pp. 154-175.

¹⁷⁰ No debemos atender a las llamadas actas de Luciano y Marciano, que consisten básicamente en su primera parte una diatriba contra las prácticas mágicas, pese a que las reliquias martiriales fueran halladas en 1050 por obra de Guillermo de Balsereny y durante algún tiempo se les considerase como mártires de Vich (Barcelona) en tiempos de Decio.

¹⁷¹ M.C., Díaz y Díaz (ed. y trad.), *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, 1974.

¹⁷² *VSFruct.*, 10, 21-23.

¹⁷³ M.C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, 1974, p. 26.

¹⁷⁴ *VSFruct.*, 7.

¹⁷⁵ *VSFruct.*, 15.

minaba a Visinando¹⁷⁶, en una actitud propia del ritual exorcista. Más explícito aún es el caso del rústico que maltratase a Fructuoso: colma al santo con injurias, procacidades y expresiones ofensivas, hasta que finalmente arremete a golpes con él por incitación del Diablo –*instictu diaboli irritatus*–. Es la actitud propia del endemoniado, y el santo es perfectamente consciente de ello. Su respuesta es, de nuevo, un exorcismo: «en cuanto el santo hizo la señal de la cruz, al punto el demonio derribó al palurdo a tierra y lo hizo retorcerse boca abajo ante los pies del santo varón y lo golpeó y maltrató hasta que, causándole graves heridas, lo dejó medio muerto envuelto en su propia sangre. Mas el santo varón al momento hizo oración y lo restituyó sin ninguna dificultad a su anterior salud»¹⁷⁷. Será el Diablo quien maltrate a su propio servidor, siendo el ritual exorcista el que logre la sanación. Por otro lado, hay que hacer notar que para los eclesiásticos hispanos rústico era sinónimo de practicante de tradiciones paganas. De hecho, el episodio está directamente inspirado en los *Diálogos* de Sulpicio Severo, donde narra las vicisitudes de Martín de Tours¹⁷⁸, evangelizador y luchador infatigable contra el paganismo rural en las regiones del Loira y Ródano. Al fin y al cabo Fructuoso no hace sino imitar el proceder del galo, con cuya biografía tantos paralelismos presenta. Finalmente, todo ello son acciones contemporáneas, «no sucesos antiguos sino modernos, no de tiempos pasados sino actuales»¹⁷⁹, demostrándose así la continuidad de la presencia maligna, sobre la que siempre vence la santidad.

En la que acaso sea la biografía de santo tardoantigua más acabada y representativa del mundo visigótico, la *Vita sancti Aemiliani* de Braulio de Zaragoza¹⁸⁰, la presencia del Diablo –*hostis generi humani*– es una constante¹⁸¹: de las 4.740 palabras del relato, 21 son menciones al Diablo¹⁸². Al respecto, es especialmente sintomático que, tras una breve introducción biográfica, la narración de los prodigios del santo comience precisamente por un enfrentamiento directo con el Maligno. Aquí su presencia ya no es meramente inspiradora, sino que se individualiza, estableciéndose una lucha física entre ambos poderes. La capacidad del Diablo por adoptar una forma plástica se fundamentaba en el relato bíblico: «Si alguien quizá cree imposible el hecho de que un espíritu invisible ciertamente, pueda ser tocado si no es un sentido místico, muestre en qué sentido refiere la Sagrada Escritura que Jacob entabló lucha corporal contra un ángel, por más que fuese bueno»¹⁸³.

¹⁷⁶ *VSFruct.*, 3.

¹⁷⁷ *VSFruct.*, 11, 13-29.

¹⁷⁸ M.C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, 1974, p. 101, n. 1.

¹⁷⁹ *VSFruct.*, 12, 1-2.

¹⁸⁰ J. Oroz (ed. y trad.), “Sancti Brailionis Caesaraugustani. Vita Sancti Aemiliani”, *Perfecit* 119-120 (1978), pp. 165-227.

¹⁸¹ Cfr. D. Menjot, “Le diable dans la Vita Sancti Emilian de Braulio de Zaragoza”, *Le diable du Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)*, Paris, 1979, pp. 355-339.

¹⁸² V. Valcárcel, “Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas”, *Cuadernos del CEMyR* 11 (2003), p. 149.

¹⁸³ *VSaem.*, 14.

Pero, puesto que el Diablo era sentido como una realidad diaria, también lo sería a sus siervos, los poseídos. De dieciséis prodigios realizados por el santo en vida, en diez destaca la presencia de los demonios, y concretamente en cinco se manifiesta a través de sujetos endemoniados. Tal casuística afecta a todo tipo de personas, desde un diácono, hasta personalidades ilustres como el senador Nepociano y su mujer Proseria, pasando por la hija de un curial, Máximo, y sin olvidarse de siervos como uno innominado del conde Eugenio, o Sibila, servidora de Tuencio, globalizándose así la presencia del Maligno y, naturalmente, de la consiguiente actuación liberadora del santo. Es más: el Diablo o los espíritus maléficos no afectaban sólo a personas, sino también a emplazamientos. A decir de la vida de Emiliano, es lo que ocurría con la *domus* del senador de Parpalines, Honorio¹⁸⁴. Tal asunto, la ocupación de casas por el Diablo o por los demonios, era un convencimiento generalizado en la Antigüedad tardía. En el concilio de II de Braga se prohíbe que los paganos llevaran a cabo exorcismos –maleficios y purificaciones– a tales efectos¹⁸⁵. Con iguales fines pero con un método cristiano, Emiliano procede a purificar la mansión de Honorio mediante la aspersión conjunta de sal y agua, es decir, según lo dictado en *Liber Ordium*¹⁸⁶. Pero, ¿podría ser que el demonio de esta casa no fuese otro que los cultos tributados a alguna deidad, y por tanto el exorcismo sinónimo de cristianización?

Incluso en otras actuaciones prodigiosas de Emiliano, en principio estrictamente taumátúrgicas y ajenas a demonios y endemoniados, se advierte su carácter de santo esencialmente exorcista¹⁸⁷. Es el caso de la curación del Armentario¹⁸⁸. Aunque desde una perspectiva moderna advertiríamos en ella una simple cura de su padecimiento de vientre, si bien por medios no naturales de admitir lo aquí relatado, sin embargo se opera mediante el signo de la cruz, esto es, a través de una señal propia del exorcismo. El ritual de la iglesia hispana nos transmite este proceder: «*et manu crucem faciens*»¹⁸⁹. Así, en la curación por Emiliano de la endemoniada Columba, el ritual es el mismo que ya el descrito para el enfermo Armentario: «habiéndole hecho la señal de la cruz en la frente, al punto obtuvo el consuelo de la salud, tras haber sido ahuyentado y hecho salir el demonio»¹⁹⁰. En realidad, en la tardoantigüedad las diferencias entre enfermedad y posesión no siempre eran claras: baste advertir lo que pensaba la opinión pública sobre el mal del emperador bizantino, del que unos opinaban era loco, y endemoniado otros¹⁹¹. Aún más, en el *Liber Ordinum*

¹⁸⁴ *VSAem.*, 24.

¹⁸⁵ *Conc. II Brac.*, c. 51.

¹⁸⁶ M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904, col. 15, n. 1.

¹⁸⁷ Sobre enfermedad y demonios, cf. R. Sanz, "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", *Héroes, semidioses y daimones*, (*Primer encuentro-coloquio de ARYS*), Madrid, 1992, pp. 463-483.

¹⁸⁸ *VSAem.*, 15.

¹⁸⁹ *L.O.*, col. 73.

¹⁹⁰ *VSAem.*, 23.

¹⁹¹ *Bicl., Chron.*, a. 573, 3.

encontramos rituales como el del exorcismo del aceite, útil ciertamente para una larga lista de enfermos (para quienes padecen fiebres, disentería, mudez, ceguera, parálisis de los miembros, demencia, dolores de cabeza, mordeduras de perros, serpientes, escorpiones...), pero también para los atormentados por los ataques producidos por los demonios, por sus intromisiones, o por las mixturas de venenos, los hechizos de los adivinos y las artes de los maleficios de los Caldeos¹⁹².

Por tanto, Emiliano es ante todo un exorcista. Su actuación ponía de manifiesto la superioridad del santo sobre el mal, el Diablo, y sus obras y servidores. Sus exorcismos y actos taumatúrgicos son demostraciones de poder, por las cuales lograba corregir lo errado –ya fuera la enfermedad o la posesión– para reintegrar al sujeto en la comunidad cristiana. Para ello se vale de los exorcismos. No obstante, salvo que admitamos una particular predisposición de los habitantes de estas tierras norteñas a ser poseídos, deberíamos preguntarnos qué subyace bajo estos endemoniados; quiénes son la multitud de poseídos –*multitudo...inerguminum*– con la que habría de lidiar el santo¹⁹³. Al ritual por excelencia de ingreso en la comunidad, al bautismo, precedían una serie de actos exorcistas y una renuncia formal al Diablo, a sus ángeles, sus obras y su poder¹⁹⁴, lo que pudiera sugerirnos que estamos ante poblaciones paganas; asimismo, la espectacularidad de un documento como el del dios indígena Erudino en el Pico de Dobra pudiera inducirnos a pensar en un indigenismo-paganismo generalizado en época tardía¹⁹⁵, pero no debemos olvidar que es un ara del siglo IV. Por el contrario, muy posiblemente se tratase de sectores de la población superficialmente cristianizados: aquellos en los que, según reprochaba Emiliano a los cántabros, concurrían «maldades, asesinatos, robos, incestos, violencias y demás vicios»¹⁹⁶. De estas recriminaciones se colige que se está ante personas nominalmente cristianas, pero de su respuesta ha de inferirse que se beneficiaban de cierta autonomía ideológica, acaso propiciada por la propia autonomía política que disfrutaban desde la desaparición del edificio provincial romano¹⁹⁷. Tal falta de sujeción era peligrosa desde la óptica eclesiástica y religiosa, pues Martín Dumiense ya hacía ver cómo poblaciones marginales nominalmente cristianas podían recaer con facilidad en el culto a los diablos, es decir, en la idolatría pagana, o al menos seguir con las *traditiones gentilium*. Finalmente, por paradoja del destino y a designio divino, sería un rey arriano, Leovigildo, quien anexionase al Reino de Toledo estas tierras has-

¹⁹² *L.O.*, cols. 10-11.

¹⁹³ *VSAem.*, 25.

¹⁹⁴ *L.O.*, col. 32. Vid. Ild., *De cognitione bapt.*, 21-26 e Is., *Eccl. Off.*, II, 25, 5.

¹⁹⁵ Cfr. M. Vigil, "Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 152 (1963), pp. 225-234 (reproducido en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, 1977, pp. 129-137).

¹⁹⁶ *VSAem.*, 33

¹⁹⁷ Cfr. J. Arce, "Cantabria y los cantabri en la Antigüedad tardía: siglos V-VIII", *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana*, Santander, 2006, pp. 15-25; L.R. Menéndez, "La geografía del poder en la Cantabria tardoantigua: desde el final del Imperio Romano a la conquista visigoda (siglos V-VIII)", *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana*, Santander, 2006, pp. 27-43.

ta entonces autónomas¹⁹⁸, poniéndose así las bases de su integración en el organigrama diocesano visigótico y, consecuentemente, de su total cristianización¹⁹⁹.

De ser como estamos diciendo, Emiliano nos aparece como un misionero en una zona periférica, que *-grosso modo-* podríamos identificar con el Alto Ebro. En consecuencia, el texto hagiográfico sublimaría una realidad socioreligiosa bajo la apariencia de una lucha contra el Diabolo: la supervivencia de prácticas paganas, a las que sin embargo nunca se nombra explícitamente. A Emiliano en ningún momento se le atribuye una conversión masiva –que por lo demás la propia estructura sociopolítica de la región no facilitaba–, innecesaria cuando de poblaciones al menos nominalmente cristianas se trataba²⁰⁰. En este sentido, su fin o actividad misionera es distinta, por ejemplo, a la fracasada del obispo galo Amando entre los vascones septentrionales, de creer a su anónimo hagiógrafo²⁰¹. El método misionero de Emiliano será, además del ejemplo ascético, los actos taumatúrgicos y exorcistas, supliendo una acción pastoral diocesana aún insuficiente si no inexistente. Incluso la construcción del monasterio de Valvanera pudiera responder a la cristianización de un antiguo lugar de culto al dios Dercetio²⁰². En todo caso parece innegable que la propia redacción de su biografía por Braulio, allá por 639-640²⁰³, responde, entre otras razones no menores²⁰⁴, a la necesidad de convencer a unos cristianos hasta entonces de dudosa preparación.

También, en la literatura al caso, será el Diabolo mismo quien se oponga al asceta Valerio del Bierzo²⁰⁵. En sus escritos autobiográficos, plenos de motivos hagiográficos por su propia génesis y finalidad²⁰⁶, Valerio nos retrata un mundo poblado de demonios. Aparte análisis psicológicos, que aquí no proceden, es algo propio de un asceta que no hacía sino imitar lo leído en los relatos edificantes

¹⁹⁸ Bicl., *Chron.*, a. 574, 2.

¹⁹⁹ Cfr. P.C. Díaz Martínez, “La cristianización de Cantabria antes del Beato”, *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana*, Santander, 2006, pp. 45-69.

²⁰⁰ Predicación y exorcismo son complementarios en el ideario cristiano, esto es, forman parte de una única misión (cfr. Mc. 6, 7-13).

²⁰¹ Cfr. J. Caro Baroja, “San Amando y los vascones”, *Príncipe de Viana* 32 (1971), pp. 7-26. No obstante, la cristianización de los vascones es un tema aún abierto: cfr. J.M. Novo, *Los Pueblos Vasco-Cantábricos y Galiacos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, (Memorias del Seminario de Historia Antigua 2), Alcalá de Henares, 1992, pp. 383-390; A. Azcarate, “Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos”, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria, 2000, pp. 303-324; R. Jimeno, *Orígenes del Cristianismo en la tierra de los vascones*, Pamplona, 2003.

²⁰² R. Sanz, “La persecución material del paganismo...”, p. 431.

²⁰³ V. Valcárcel, “La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción”, *Helmantica* 147 (1997), p. 380.

²⁰⁴ Cfr. S. Castellanos, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, 1998.

²⁰⁵ R. Fernández Pousa (ed.), *San Valerio (Nuño Valerio)*, Madrid, 1944.

²⁰⁶ Cfr. R. Collins, “The autobiographical works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose”, *Los Visigodos. Historia y Civilización*, (Antigüedad y Cristianismo 3), Murcia, 1986, pp. 425-442.

orientales, cuyo fruto más inmediato sería su propia compilación de vidas de santos y anacoretas del desierto²⁰⁷.

Si la mera justificación escriturística ya comentada de Braulio advierte de las dudas que al respecto pudieran tener sus lectores y oyentes²⁰⁸, unos años más tarde, en Valerio, no encontramos reparo alguno: el Diablo tiene una presencia realmente física o plástica en sus escritos, una forma corporal definida²⁰⁹. Baste a modo de ejemplo el episodio narrado en la *Replicatio sermonum a prima conuersione*, cuando —acuciado probablemente por una necesidad fisiológica— el Diablo mismo le impidiera la salida de la iglesia: «cuando por una causa necesaria quería salir al campo por la puerta de atrás de la iglesia me encontré en la misma puerta al Diablo plantado cual enorme y espantoso gigante, de tan gran estatura que llegaba hasta las nubes»²¹⁰. El viejo enemigo ha adoptado definitivamente una forma física, la de un gigante deforme. Si en Antonio, modelo del bergidense, Satán era un hombre «que parecía robusto y alto»²¹¹, aquí llegaba hasta las nubes. Tal era el reto del asceta hispano. Y el medio de su victoria será el habitual: hacer la señal de la cruz y conmiarlo mediante la fórmula trinitaria, ante lo que el Demonio se desvanecería.

En esta presencia del Diablo encuentra Valerio la explicación a todos los avatares de su vida, de su propia intrahistoria²¹². Su propósito ascético se iniciaría con el patrocinio del ilustre Ricimiro, pero el Diablo vendría a disturbar estos días de tranquilidad. Inspirado por el éste, quiere hacer a Valerio sacerdote, algo que perturba al asceta. Cuando Ricimiro muere, sus herederos optan por entregar el cuidado de la iglesia a un tal Justo. Paradójicamente, Valerio, que se había mostrado angustiado ante las pretensiones de su protector, no encuentra en ello una liberación, sino una afrenta. En pleno desamparo, el santo sufrirá la persecución encarnecida de Justo, otro que se movía por instigación diabólica. Finalmente tendrá que refugiarse junto a un monasterio fructuosiano, donde tampoco cesarían las tentaciones diabólicas —*non cessabit Inuidis Impedire proposito uoluntatis mee*—, aunque también los auxilios divinos como la muerte del obispo Isidoro, que el bergidense no duda en interpretar como un recto juicio de Dios. Llegaron días de felicidad para nuestro asceta, por ejemplo hallando la compañía de Saturnino. Pero una vez más las cosas se torcerían. El propio Saturnino y los monjes, otrora su consuelo y apoyo, se trocaron en perseguidores. Incluso, siempre por instigación del Diablo, los monjes dieron muer-

²⁰⁷ Cfr. M.C. Díaz y Díaz, “Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo”, *Hispania Sacra* 4 (1951), pp. 3-25.

²⁰⁸ Naturalmente, estas dudas no son de carácter teológico. Cfr., p. ej., A. Carpin, *Angeli e demoni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, (Sacra Doctrina Monografie 2), Bolonia, 2004, pp. 77-86.

²⁰⁹ Cfr. V. Valcárcel, “Los demonios en la hagiografía latina hispana...”, pp. 143-147. Por otra parte, las especulaciones explícitas sobre el carácter espiritual o no corporal del diablo son muy tardías (R. Teja, “El demonio de la homosexualidad en el monacato egipcio”, *Codex Aquilarensis* 11 (1994), p. 31).

²¹⁰ Val. Berg., *Replic. Serm.*, 5.

²¹¹ Atan., *Vit. Ant.*, 40, 1.

²¹² Cfr. U. Domínguez del Val, *op. cit.* IV, pp. 347-365.

te al único discípulo que permanecía leal. Tras 42 años de vida ascética, su situación era desesperada. Y entonces encontró la luz en la persona su sobrino Juan, que emprendió una vasta transformación del paraje, civilizando lo que era desierto, los dominios tradicionales de los demonios: finalmente a lo parece lograría la palma y el triunfo de la victoria sobre el hostil y pésimo enemigo, en confesión del propio Valerio. Naturalmente, en todo este periplo no faltan los rasgos demoníacos en las descripciones que hace Valerio de sus adversarios, incluso en el caso del *pestilentissimum uirum* Isidoro, obispo de Astorga, que sólo había osado pretender que le acompañase a Toledo con motivo de una convocatoria conciliar²¹³.

Como se puede observar, fueron muchos los enemigos de Valerio, pero lo que a nosotros interesa es la explicación espiritual del asceta. Valerio dice que expone todo estos avatares para advertir a quienes emprendan la vida solitaria «de los perniciosos obstáculos que pone el enemigo envidioso y perseguidor»²¹⁴, esto es, el Diablo. Este no sólo le tienta constantemente, incluso con promesas de riqueza, sino que es un perseguidor, o un instigador de las persecuciones que habría de sufrir el anacoreta. La visión del mundo se ha simplificado. El enemigo último, si no el único, es el Diablo y sus siervos, tentado e incluso encarnándose en monjes y clérigos.

No obstante, los escenarios de las correrías de Valerio²¹⁵, como los de Emiliano, son territorios rurales de una región apartada, en los que el paganismo o al menos las prácticas paganizantes en gentes débilmente evangelizadas había de ser frecuente. Precisamente Valerio hace un retrato terrible de los que entiende como falsos monjes, enumerando a los hacedores de maleficios entre ladrones, homicidas y adúlteros, todos ellos hijos de las maquinaciones diabólicas²¹⁶. Además, por ejemplo, nos informa de la destrucción de un viejo altar pagano en la cumbre de una montaña²¹⁷, muy posiblemente a instancia suya, y que aún atraía a la población. El lugar sería cristianizado mediante la construcción de una basílica en honor del mártir Félix, según J. Udaondo en las proximidades de Villar de Barrios, que nos ha legado un ara dedicada a Mercurio²¹⁸. Es parte de su labor misional²¹⁹. De otro lado, ¿cómo calificar al sacerdote Justo que, petulante de lujuria y llevado de la lascivia, bailaba desaforadamente²²⁰, como si de una ménade se tratara?. En consecuencia, bien podemos sospechar que no pocos de los enemigos del Valerio, movidos o no por el Diablo, son cristianos practicantes de viejas formas paganas; aunque el riguroso as-

²¹³ Val. Berg., *Ord. Quer.*, 7.

²¹⁴ Val. Berg., *Ord. Quer.*, 10.

²¹⁵ Cfr. F.J. Udaondo, "Las entidades geográficas en las obras de Valerio del Bierzo", *Valerio del Bierzo. Su figura. Su obra. Su época*, (Helmantica 145-146), Salamanca, 1997, pp. 205-233.

²¹⁶ Val. Berg., *De genere monach.*, 2.

²¹⁷ Val. Berg., *Repl. Serm.*, 1.

²¹⁸ F.J. Udaondo, *op. cit.*, p. 229.

²¹⁹ P.C. Díaz y L. Fernández, "Valerio del bierzo y la autoridad eclesiástica", *Valerio del Bierzo. Su figura. Su obra. Su época*, (Helmantica 145-146), Salamanca, 1997, pp. 23.

²²⁰ Val. Berg., *Ord. Quer.*, 6.

ceta no viera en ellos molinos, sino gigantes. Es algo común a todas estas vidas de santos, que tienen por escenario espacios periféricos y donde la presencia del exorcismo es una constante, frente a los relatos urbanos propios de las pasiones y de las biografías emeritenses²²¹.

4. Judíos

Pero el gran enemigo religioso del Reino de Toledo será el judaísmo, ocupando un papel que los herejes arrianos habían dejado vacante tras su conversión²²². En Hispania el tema judío ya fue objeto de preocupación temprana, según se advierte por ejemplo en los cánones del Concilio Iliberritano y en los escritos de Gregorio de Elvira²²³, acaso por unas comunidades cristianas que sentían en el siglo IV la necesidad de diferenciarse y evitar los contagios judaizantes (lo que, por otro lado, demuestra la convivencia entre ambas confesiones). Sin embargo, B. Blumenkraz ha observado cómo a medida que la Iglesia se fortalece los escritos antijudíos florecen, ciertamente con otro tono, no a la defensiva sino a la ofensiva²²⁴; y el gran momento de la Iglesia hispana será precisamente el del Reino de Toledo, de lo que dan buena fe los conocidos tratados de Isidoro, Ildefonso y Julián de Toledo²²⁵, además de la triste legislación emanada al efecto²²⁶.

Inicialmente los godos vieron en los judíos a simples ciudadanos romanos, si bien con un estatus particular. La legislación bajoimperial, inspirada por una Iglesia que deseaba la segregación y postergación social de los judíos²²⁷, había incidido en cuatro limitaciones jurídicas: junto a la imposibilidad de erigir nuevas sinagogas, las prohibiciones sobre el proselitismo (incluidos los matrimonios mixtos), la posesión de siervos cristianos por judíos y la obtención de cargo público alguno. Son las limitaciones que

²²¹ J.N. Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, p. 36.

²²² C. Cordero Navarro, "El problema del judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo", *En la España Medieval* 23 (2000), p. 11.

²²³ Cfr. R. Teja, "Exerae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira", *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, pp. 221-225; F.J. Lomas, "Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la Homilética de Gregorio de Elvira", *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 319-344.

²²⁴ B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Londres, 1977, cap. XVIII, pp. 468-469.

²²⁵ Cfr. F. Parente, "La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo", *Gli ebrei nell'Alto Medioevo* II, (*Settimane di Studi sll'Alto Medioevo* 26), Spoleto, 1980, pp. 552-578. Naturalmente, esto no implica la ausencia de escritos polémicos antijudíos en fechas anteriores: p. ej., cfr. R. González Salinero, "Rigorismo ascético y polémica antijudía en el presbítero Eutropio (siglo V)", *Hispania Sacra* 56 (2004), pp. 407-422.

²²⁶ Cfr. J. Juster, "La condition légale des juifs sous les rois wisigoths", *Études d'histoire juridique offerts à Paul Frédéric Girard* II, Paris, 1913, pp. 275-335 (trad. inglesa y actualización de M.A. Rabello en *Israel Law Review*. 11 (1976), pp. 259-287, 391-414 y 563-590).

²²⁷ Cfr. R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía...*, pp. 37-46.

establecería el *Código Teodosiano* (438), compilación legal de Teodosio II asumida en Occidente por Valentiniano III. Sin embargo, la situación en la Hispania tardorromana sin duda evitó un cumplimiento riguroso de estas disposiciones²²⁸. La célebre *Carta-Encíclica* o *Circular* del obispo Severo de Menorca, redactada en 418, da buena fe de ello, pese al ambiente ciertamente hostil que trasluce entre cristianos y judíos²²⁹. En ella salen a relucir personalidades como la de Teodoro, un rico propietario judío que ejercía de patrono tanto sobre la aljama menorquina como sobre los cristianos de la isla²³⁰. Y otro tanto ocurriría con la llegada de las poblaciones bárbaras.

Esta es la situación que pervive en tiempos del Reino de Tolosa²³¹. El *Breviarium* (505/506) promulgado por Alarico II recogerá 10 de las 50 constituciones imperiales que al respecto aparecían en el *Código Teodosiano*²³², y aún corrigiendo el término *superstitio* por *religio* en sus *Interpretationes*²³³. La reunión sinodal de Adge se contentaría con dictaminar para los judíos que quisieran la conversión que aguardasen un período de ocho meses como catecúmenos²³⁴. Así pues, el judaísmo era una *religio licita* más, como el arrianismo y el catolicismo, si bien sus miembros estaban sometidos a las antiguas limitaciones impuestas por el derecho romano. En todo caso, en tanto el Reino no se configurase como un estado confesional, los judíos podrían gozar de cierta tolerancia bajo el dominio godo²³⁵, sin que esto suponga una especial simpatía del credo arriano con el judaísmo²³⁶.

Este estatus de legalidad se advierte en la Península, con capital del Reino ya en Toledo, en un documento hagiográfico. En las *Vidas de los Santos Padres Emeritenses* los judíos aparecen como un sector minoritario más de la población, como lo fueran los griegos o los orientales. Efectivamente, en la biografía de Mazona el hagiógrafo nos dice que el obispo atraía por la caridad a los judíos²³⁷, y posteriormente insiste en que ordenaría expresamente que el *xenodochium* por él fundado estuviera abierto tanto a cristianos como a judíos –*Xpianum siue Iudaeum*–²³⁸. Ya advertimos que tal proceder tiene

²²⁸ Cfr. D. Pérez, Sánchez, “Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”, *Gerión* 10 (1992), pp. 275-286.

²²⁹ Cfr. J. Amengual, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana* I, Mallorca, 1991, pp. 59-137.

²³⁰ Sev., *Ep. ad omnem eccl.*, 6-7.

²³¹ Cfr. A.M. Jiménez Garnica, “Los judíos en el reino de Tolosa entre la tolerancia y el proselitismo arriano”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua* 6 (1993), pp. 567-584.

²³² L. A. García Moreno, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, 2005, p. 125.

²³³ B. Dumézil, *op. cit.*, p. 246.

²³⁴ *Conc. Agath.*, c. 34.

²³⁵ De forma consecuente, no hay prueba alguna de deslealtad de la comunidad judía con la monarquía goda arriana. La supuesta entente de un judío con los franco-burgundios de Clodoveo en Arlés (508) frente a las tropas ostrogodas, más parece fruto de los intereses de los hagiógrafos por exculpar al obispo Cesáreo (cfr. *Vit. Caesarii ep. Arelatensis*, I, 21-23 y 29-31).

²³⁶ Cfr. R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía...*, pp. 93-123.

²³⁷ *VSPE*, V, II, 29-32.

²³⁸ *VSPE*, V, III, 13-21.

por fin destacar la universalidad del patronazgo ejercido por Masona, pero también es testimonio de un tiempo de coexistencia pacífica destinado a desaparecer. En este sentido, conviene recordar que las fuentes hagiográficas, pese a su fachada de cartón-piedra, a su aparente distancia con toda realidad histórica, son productos históricos, y por tanto reflejan situaciones diacrónicas. Es algo que ha subrayado con justicia R. Guerreiro al estudiar la imagen de los judíos en la literatura visigótica²³⁹.

Con la conversión al catolicismo del Reino de Toledo (589) la situación jurídica de los judíos visigóticos, especialmente de los peninsulares o hispanos, se vería progresivamente deteriorada, para finalmente alcanzar a ser desesperada. Tal fenómeno es consecuencia directa de la confesionalidad y de las ansias uniformadoras del Reino, además de contar este con un aparato ideológico y gubernativo sin igual en el Occidente post-romano²⁴⁰. Es cierto que Recaredo no hace sino recordar, actualizar con algún añadido como la obligación de bautizar a los hijos nacidos de los ilegales matrimonios mixtos, las viejas limitaciones legales que afectaban a la población judía hispana²⁴¹. Es un tímido paso inicial en la espiral de agravios que habrían de sufrir los judíos hispanos, pero ya el Reino se aprestaba a uniformizar el modo de vida de todos sus habitantes, no importa de qué creencias, bajo los dictámenes católicos. El concilio de Narbona, habido ese mismo año de 589, impondría el descanso dominical a ingenuos o siervos, godos, romanos, sirios, griegos o judíos²⁴². No obstante, por ahora, los judíos hispanos podrían seguir su vida, mal que bien, sin grandes sobresaltos. La aljama toledana a lo que parece optó por intentar primar económicamente al rey para lograr la derogación de una ley recientemente promulgada²⁴³, aunque el monarca no sucumbiría según Gregorio Magno²⁴⁴. Unas décadas después, durante el reinado de Gundemaro o de Sisebuto, incluso encontraron abierto apoyo en el aristócrata Froga, hasta el extremo de permitirles levantar una sinagoga, para escándalo del obispo toledano Aurasio²⁴⁵.

La situación cambiaría radicalmente con la política emprendida por Sisebuto, un monarca fuerte políticamente y con evidentes tensiones escatológicas. Será el primero en afrontar la conversión forzosa de los judíos, inicialmente mediante una ley que dictaminaba el bautismo de los cónyuges judíos de las uniones mixtas y de los hijos nacidos de dichas uniones (612)²⁴⁶. Los judíos respondieron como pudieron, unos acatando la ley y otros sorteándola mediante el ingenioso método de alquilar

²³⁹ R. Guerreiro, "La imagen del judío en los textos hagiográficos y patrísticos. Siglos V al VIII", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua* 6 (1993), p. 543.

²⁴⁰ Las razones últimas de la legislación antijudía del Reino Visigodo fueron religiosas, si bien ésta presentaba un evidente interés político. Igualmente, el perfeccionamiento de los poderes locales y supralocales del Reino posibilitó un especial seguimiento de las disposiciones emanadas por los concilios y la legislación civil.

²⁴¹ *Conc. III Tolet.*, c. 14.

²⁴² *Conc. Narb.*, c. 4.

²⁴³ *L. V.*, XII, 2, 12.

²⁴⁴ Greg. Magn., *Reg. Ep.*, IX, 229.

²⁴⁵ *Ep. Wisigot.*, XVIII.

²⁴⁶ *L. V.*, XII, 2, 14.

niños a los que presentar como propios en el bautizo²⁴⁷. Finalmente el rey decretaría la conversión forzosa de todos los judíos del Reino (ca. 616)²⁴⁸, iniciando un ascenso de marginalidad y represión del judaísmo que, con sus recovecos y rellanos, llevaría a la población judía hispana a una situación desesperada. No es aquí lugar para desarrollar este proceso²⁴⁹. Tan sólo conviene destacar que tras la derogación del *Breuiarium* por Recesvinto en 654 el judaísmo posiblemente dejó de ser *religio licita*, y sobre todo que la política de conversiones forzosas, iniciada por Sisebuto y seguida decididamente por Ervigio y Egica, produjo un problema del que se resentiría en adelante el Reino: el de los falsos convertidos, criptojudíos y relapsos²⁵⁰.

¿Cómo se advierte la situación jurídica de los judíos hispanos y, sobre todo, cómo aparecen en el imaginario hagiográfico visigótico?. Frente a la asepsia de las referencias a los judíos en las biografías de los prelados emeritenses, en la *Pasión de Eulalia de Mérida* contamos con un muy significativo episodio judaico. Aquí el judío aparece como perseguidor, o al menos con una figura análoga, llevando a cabo las características *blandimenta* propias del interrogatorio en las narraciones martiriales legendarias. De hecho, sus palabras —*uade, turifica, ut uiuere possis*²⁵¹— son idénticas a las pronunciadas por el próspero Calpurniano²⁵². Sin embargo, nuestro judío presenciara un milagro, algo que siempre va ligado a la conversión²⁵³. En concreto será testigo de la ayuda divina —en forma de halo— proporcionada a la mártir. El hagiógrafo hace un inciso para explicar dicho acontecimiento: «El Señor quiso mostrar este milagro a los judíos, para que la insensata dureza de su corazón —*duritia cordis eorum insensata*— contemplara las maravillas de Cristo»²⁵⁴. El judío asume así el carácter de representante de una comunidad, al mostrar esto a *iudeis*, en plural. Dado que el vocablo *iudaeus* se usa en la literatura visigótica para designar tanto a judíos como a conversos, el episodio pudiera relacionarse con una conversión colectiva. Concretamente, Z. García Villada lo liga con la legislación emanada por el concilio XII de Toledo (681)²⁵⁵, lo que concuerda

²⁴⁷ *Ex Concilio Spalitano, capitulo X* (P. Hinschius (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Lipsiae, 1863, p. 396). Cfr. R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía*..., pp. 227-235.

²⁴⁸ Is., *Hist. Goth.*, 60.

²⁴⁹ Las referencias bibliográficas son numerosísimas desde el ya clásico de L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1973.

²⁵⁰ Cfr. R. González Salinero, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, 2000.

²⁵¹ *Pass. Eul. Em.*, 6, 3.

²⁵² *Pass. Eul. Em.*, 8, 17-18.

²⁵³ Cfr. G. Dahan, "Saints, demons et juifs", *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (secoli IV-XI)* II, (*Settimane di Studio sull'Alto Medioevo* 36), Spoleto, 1989, pp. 617-620. Por otra parte, los milagros de los santos en relación con el judaísmo eran una señal especialmente importante, pues estos cesarían a la venida del anticristo, y la propia sinagoga sería la encargada de ejercer la persecución contra la Iglesia, a decir de Isidoro (Is., *Sent.*, I, 25, 5-6).

²⁵⁴ *Pass. Eul. Em.*, 6, 8-9.

²⁵⁵ Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España* I-I, Madrid, 1929, p. 290. No obstante, cfr. B-S. Albert, "Le judaïsme et les juifs dans l'hagiographie et la liturgie visigothique", *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, ed. Y. Hen, Turnhout, 2001, p. 24, proponiendo una data entre 612 y 680.

con una redacción tardía para este episodio judaico. De ser como estamos diciendo, habría referencia no a judíos, sino a conversos, de cuya sinceridad se sospechaba.

También en la *Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta* aparece un episodio referido a un judío innominado²⁵⁶. Es claramente un añadido ulterior, del siglo VII avanzado. Concretamente un judío que va de camino se siente atraído por los cuerpos de los mártires. Al tiempo es atacado por una serpiente que los custodiaba milagrosamente. Ante este prodigio, invoca a Cristo para que le libere y poder así construir una iglesia para los mártires. A tal fin se dirige a la ciudad y solicita el bautismo. Una vez sacramentado —*per fontis uterum renatus*— construye la basílica. En adelante, a decir del hagiógrafo, a quienes se acercasen a la tumba de los mártires *puro corde y fide prompta* les serían concedidas sus peticiones. El episodio se data en torno a 681, con motivo de la renovación que Ervigio hiciera de la legislación emanada por Recesvinto²⁵⁷. En consecuencia, todo indica, como en la pasión de la emeritense, una incitación a la sinceridad de la conversión de la población judía. Tal vez estemos ante una narración emanada por la propia basílica martirial abulense, en la que los conversos de la ciudad pudieron encontrar cierta protección mediante actos evergéticos como el mencionado. En todo caso, lo cierto es que fuera de la alusión como duros de corazón, algo que se repite hasta la saciedad en la producción patrística del siglo VII, el relato martirial no abunda en una imagen negativa. El contraste con el pueblo judío como deicida, expuesto en la primera parte de la narración²⁵⁸, es evidente.

Radicalmente distinto es el caso de la *Pasión de Mancio*²⁵⁹. Este relato martirial, pese a su escaso valor literario²⁶⁰, ha atraído con justicia la atención de los historiadores. Consta de dos partes bien diferenciadas, una primera en la que los judíos alcanzan protagonismo, y una segunda en la que parecen haber desaparecido, quizás por corresponderse con otro momento histórico, cuando sus tierras habrían sido confiscadas²⁶¹. Esta estructura responde a una compleja génesis redaccional²⁶². En todo caso, pensamos que su redacción última dataría de fines del siglo VII, si bien pudiera recoger una anterior que se correspondería con la primera parte, significada por una fórmula trinitaria, de la que no podemos precisar su datación, fines del siglo VI o siglo VII.

²⁵⁶ *Pass. Vinc., Sab. et Chist.*, 11-12.

²⁵⁷ A. Fábrega, *op. cit.* I, p. 166; M.C. Díaz y Díaz, “Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico”, *Miscelánea en memoria de Dom Mario Férotin (1914-1964)*, Madrid-Barcelona, 1966, p. 525, n. 26; C. García Rodríguez, *op. cit.*, p. 282.

²⁵⁸ *Pass. Vinc., Sab. et Christ.*, 4, 26-27.

²⁵⁹ *Pass. Mant.*, 2-5.

²⁶⁰ V. Varcárcel, “Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)”, *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval*, León, 1995, pp. 193-194.

²⁶¹ S. Castellanos, *La hagiografía visigoda. Dominio social...*, p. 161.

²⁶² Cfr. M.C. Díaz y Díaz, “La Passio Mantii (BHL 5219). Unas consideraciones”, *Analecta Bollandiana* 100 (1982), pp. 327-339; J.M. Fernández Catón, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, 1983, pp. 183-187; J. Gil, “Interpretaciones latinas”, *Habis* 15 (1984), pp. 190-191; R. Guerreiro, *op. cit.*, p. 545.

A decir de la narración, Mancio era un siervo de judíos, quienes habrían de darle muerte. Tal asunto, el martirio a manos de judíos, hace a este relato singular, pues lo que es común en el paleocristianismo y en la baja Edad Media resulta excepcional en la tardoantigüedad²⁶³. En concreto sus amos, propietarios de la finca Miliana, pretenden la conversión de Mancio, es decir, ejercen un proselitismo sobre sus dependientes condenado una y otra vez por la legislación, con el resultado final de la muerte del mártir. Por tanto, la primera imagen que transmite de los judíos es la de *domini*²⁶⁴. Pero a esta inicial se añaden toda una serie de rasgos negativos: son sujetos endurecidos por las dobleces de la perfidia judaica, mendaces y tercios²⁶⁵. Son las mismas imputaciones que observamos en la patrística²⁶⁶. Además se entiende que sus creencias rebosaban más en la carne que en el corazón, en posible alusión a la dieta *khaser*, uno de los elementos étnicos más evidentes del judaísmo y que pasó de ser excepción en los *placita* de Chintila y Recesvinto, a constituirse en piedra de toque para determinar la sinceridad de la conversión en tiempos de Ervigio²⁶⁷. Finalmente, y es lo que más interesa a nuestro objeto, los judíos aparecen como siervos del Diablo –*seruorum suorum*– y movidos por éste: «el Diablo –*Zabulus*– comenzó a atizar con cólera más violenta los corazones de sus seguidores»²⁶⁹.

Es una identificación, el judío como siervo o hijo del Diablo, que se remontaba a la más temprana teología cristiana²⁷⁰, siendo perfectamente asumida por los pensadores de época visigótica. Si Braulio de Zaragoza se refiere a la «*sinagoga Satane*»²⁷¹, para Isidoro el Anticristo nacería judío²⁷². Naturalmente, la hagiografía visigótica no habría de desaprovechar tan impactante consideración. Y recordemos que los productos hagiográficos, aunque originados en medios cultos, pudieron penetrar en el ideario común a través de su audición, al incorporarse a las lecturas y a la homilética de la liturgia.

No obstante todo lo dicho, recientemente hemos mostrado nuestra sorpresa por la escasa presencia del judío en la hagiografía visigótica²⁷³. Con la excepción de Mancio, supuesto mártir de tiempos cristianos, sólo contamos con dos episodios marginales en nues-

²⁶³ G. Dahan, *op. cit.*, p. 615.

²⁶⁴ Cfr. R. González Salinero, “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii”, *Gerión* 16 (1998), pp. 437-450.

²⁶⁵ Cfr. B. Blumenkranz, “Perfidia”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 22 (1952), pp. 157-170 (reproducido en *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London, 1977, cap. VII). Por otro lado, la imputación de perfidia llegaría a tener evidentes connotaciones políticas (R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía...*, pp. 155-156).

²⁶⁶ P. ej., Is., *Adv. Iud.*, I, 1, 1.

²⁶⁷ Cfr. L.A. García Moreno, “Las juderías visigodas: etnicidad y estructura social”, *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas. V Encuentros Judaicos de Tudela*, Navarra, 2004, pp. 27-29.

²⁶⁸ Para el binomio Zabulón-zabulonitas, con distintos significados, cfr., p. ej., Is., *Diff.*, II, 7; *Quaest. in Gen.*, 31, 30-31 y *De orto et ob. patr.*, 15.

²⁶⁹ *Pass. Mant.*, 4, 1-2.

²⁷⁰ Cfr. Jn. 8, 44.

²⁷¹ Br., *Ep.*, X, 13.

²⁷² Is., *Quaest.*, VI, 3.

²⁷³ P. Castillo, “Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana”, *Studia Historica. Historia Antigua* 24 (2006), pp. 185-203.

tras pasiones visigóticas²⁷⁴. Véase a modo de ejemplo la pasión de Leocadia de Toledo: la ciudad era sede de una importantísima aljama, y sin embargo su narración martirial carece de presencia alguna de los judíos. Más significativa aún es esta ausencia en las *uitae sanctorum*. Ni en la biografía de Fructuoso, ni en la de Emiliano, ni en la de Desiderio, aparece episodio alguno relacionado con los judíos. Es tanto más significativo si consideramos que los fenómenos hagiográficos estuvieron muy presentes en las disputas entre cristianos y judíos. Baste pensar al respecto en lo que supuso la llegada de las reliquias de san Esteban a Menorca²⁷⁵, que sin duda activó un conflicto latente entre ambas poblaciones²⁷⁶; o en la carta que, supuestamente caída del cielo, llegaría a manos del incauto Vicente de Ibiza y que le valiera la reprimenda del metropolitano Liciniano de Cartagena²⁷⁷. Esta última es posible que se tratara no sólo de un escrito judaizante, sino de un apócrifo salido de los círculos judeo-cristianos de las Baleares en defensa de su modo de vida²⁷⁸. Concluíamos haciendo ver que la relativa ausencia de episodios judíos en nuestra literatura hagiográfica tal vez se debiera a la falta de una animadversión generalizada contra esta población, y en todo caso más pendiente de la población conversa, de la que se sospechaba, que de los judíos.

5. Conclusiones: *diabolvs artifex erroris*.

Hasta ahora hemos podido observar cómo, al hilo de la política confesional del Reino, los disidentes religiosos –herejes arrianos, paganos y por fin judíos– han sido identificados progresivamente en las narraciones hagiográficas como seguidores del Diablo, de los demonios, y demonios ellos mismos. Poco importaban a ojos de los hagiógrafos visigodos las radicales diferencias entre una herejía subordinacionista, el politeísmo pagano o un conglomerado de prácticas paganizantes, y una antigua religión radicalmente monoteísta. Todas estas creencias serán *diabolicæ superstitiones*, no *religiones*. Sus seguidores formaban parte de la lucha sempiterna del mal, personificado en el Diablo, contra los santos.

De esta manera quienes no participaban de la ortodoxia católica, de sus estructuras organizativas y en definitiva de las propias del Estado confesional visigótico, son vistos desde una perspectiva teológica simplificada. Aunque Isidoro, el teólogo e ideólogo más importante del Reino, relaciona a herejes, paganos y judíos bajo la categoría de siervos del Diablo²⁷⁹, también advierte diferencias entre ellos, siendo la co-

²⁷⁴ Frente a la lógica histórica, la lógica hagiográfica no hubiese supuesto impedimento alguno para dar un papel relevante a los judíos en las persecuciones de época romana.

²⁷⁵ Cfr. V. Gauge, “Les routes d’Orose et les reliques d’Etienne”, *Antiquité Tardive* 6 (1998), pp. 265-286.

²⁷⁶ J. Amengual, *op. cit.*, p. 81.

²⁷⁷ Licinian. eps., *Ep.*, III.

²⁷⁸ T. Ayuso, “Un apócrifo español del siglo sexto de probable origen judeo-cristiano”, *Separad* 4 (1944), p. 15 y pp. 28-29.

²⁷⁹ Is., *Sent.*, I, 16, 14-15 y 17.

nexión que unía a paganos y herejes tan funcional como genética, mientras la que ligaba a los judíos era sólo funcional²⁸⁰. Por el contrario, la hagiografía presenta una teología más “maniquea”, pero especialmente útil para la política religiosa del Reino: herejes, paganos y judíos, cuya naturaleza era similar en tanto que siervos del Diablo, compartían su hostilidad hacia la Iglesia y, por consiguiente, hacia el Estado, cuya obligación era la de *emendare et extirpare*, en palabras del concilio XVI de Toledo.

Esta identificación con el Diablo es una suerte de sublimación cristiana del otro, que ha pasado de ser un salvaje ajeno a la civilización, a ser, simplemente, un seguidor de Satanás. Se crea así un enemigo religioso, una amenaza –no importa si real o imaginaria– en la que, acaso, poder descargar la sociedad sus propias frustraciones y fracasos; y consecuentemente todo un cuerpo de medidas represivas que tal vez no hagan sino reflejar los temores de los estamentos políticos visigóticos²⁸¹. Incluso con los adversarios extranjeros, aun católicos, ocurre un fenómeno similar. Recaían todos ellos, enemigos internos y externos, en un mismo epígrafe: el de los otros, siempre instigados por el Diablo. Desde esta perspectiva, la relación que une la intolerancia grecorromana a la visigótica es el convencimiento en la existencia de enemigos a la propia sociedad, unos expresados en términos de civilización y otros en términos religiosos. El Estado visigodo no hará sino seguir un camino ya trazado por el Imperio cristiano, esto es, buscar la uniformidad religiosa mediante una lucha contra una trilogía de herejes, paganos y judíos²⁸².

La hagiografía visigótica no se muestra original al construir esta imagen del disidente²⁸³, pero sospechamos que su reiteración fue muy eficaz, pues sin duda podía llegar al ideario colectivo con más eficacia que los sesudos tratados teológicos. Los relatos hagiográficos no sólo se hacen eco de las diferentes políticas del Reino visigótico encaminadas a la universalización del catolicismo y la erradicación de cualquier otra creencia, demostrándose así su carácter histórico, sino que con toda probabilidad, a mi parecer, han contribuido en gran medida a popularizar la imagen de los contrarios a la Iglesia católica y al Reino, especialmente a su teología política, como servidores del Diablo. De enemigos a demólatras, formulando una igualdad de tan gran utilidad como futuro. La hagiografía muestra así todo su carácter y potencial como instrumento ideológico, pues si bien estas fuentes son espejos deformados, según hace ver R. Guerreiro respecto de la imagen de los judíos, lo cierto es que reflejaron figuras tremendamente operativas en la Antigüedad tardía: como dice J.N. Hillgarth, era difícil escapar de los demonios en la Hispania del siglo VII.

²⁸⁰ F-M. Beltrán, “La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro de Sevilla”, *Anuario de Estudios Medievales* 17 (1987), pp. 27-28.

²⁸¹ C. Navarro Cordero, “El Giro Recaderiano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 5 (2000), p. 118.

²⁸² Cfr. L. Cracco, “Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli ebrei”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 23 (1983), p. 30.

²⁸³ Cfr. Ch. Pietri, “Saints et démons: l’heritage de l’hagiografie antique”, *Santi e demoni nell’Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, (*Settimane di Studio sull’Alto Medioevo* 36), Spoleto, 1989, pp. 17-90.